سلسلة نصوص



# الفلسفة الأخلاقية

تأليف مونيك كانتو-سبيربير
روفين أدجيان
ترجمة د. جورج زيناتي

# الفلسفة الأخلاقية

مونيك كانتو سبيربير - روفين أدجيان

# الفلسفة الأخلاقية

ترجمة

الدكتور جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحد

Original Title:
**La Philosophine Morale**
by Monique Canto Sperber and Ruwen Ogien


نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2004
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا



الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير/أي النار 2008 افرنجي

# الفلسفة الأخلاقية

ترجمة الدكتور جورج زيناتي

موضوع الكتاب فلسفة
الحجم 11.5 x 17.5 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد عادي

ردمك ISBN 9959-29-348-3
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2005/6825

**دار الكتاب الجديد المتحدة**
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق العاشر.
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 38 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 98-11 رياض الصلح - بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

# مقدمة

يطرح الأفراد على أنفسهم باستمرار أسئلة، وذلك بالنسبة لاتفه أمورهم أو أخطرها، من نمط: ماذا عليّ أن افعل؟ ماذا كان ينبغي أن أفعل؟ أين تقف حدود عملي؟ إلى أي مدى أستطيع أن اذهب؟ ألم يكن من الافضل لو قمت..؟ إذ من الصعب أن نتصور تداولاً أو تفكيراً أو قراراً أو حكماً، تربطه ولو من بعيد، علاقة بالعمل البشري، لا يتدخل فيه مثل هذا النوع من التساؤل.

حين نمارس أعمالنا عن طريق تداولنا حول هذه الأعمال أو اتخاذنا قرارات، فإننا نسعى إلى إيجاد المبررات لتصرفنا، ونحاول أن نبرهن على أننا قمنا بأفضل ما كان يمكن القيام به، أو على الاقل بالتصرف الأقل سوءاً. مثل هذه التبريرات تأخذ بالطبع بعين الاعتبار الغايات التي نتوخاها من هذه الاعمال (أي ما نود عمله وما يعطي قيمة)، والوسائل المناسبة لهذه الغايات، أي الطرق التي يمكننا أن نسلكها كي نبلغ هذه الغايات.

حين تصبح غايات أعمالنا، وكذلك الوسائل التي نملكها من اجل تحقيقها موضوع تساؤلنا، وحين يفترض التداخل وجود المقدرة النفسية على اتخاذنا مسافة بالنسبة إلى الوضع الذي نوجد فيه، وأن نتبنى تراجعاً نقدياً بالنسبة إلى حاجاتنا ورغباتنا المباشرة، فإن هذا التساؤل يصبح اخلاقياً. فمثلاً: هل هذه هي الغاية المتوخاة، وهل الوسائل شرعية، وما هي التداعيات، وهل

قمتُ بالتزامي الخاص نحو هذا الشخص، وهل جرحت المشاعر؟

تأخذ مثل هذه الأسئلة معناها بالنسبة إلى القواعد المشتركة التي نفترض وجودها بيننا، غير أن مثل هذه القواعد تكون غير صريحة وغير كونية. كما من الممكن أن تظل من غير صياغة تحددها، أي أن تظل عامة تتماشى مع ما يجري في غالب الأحيان؛ كما يمكن أن تكون متعددة. ولكن حتى في هذه الحال فإن حضورها يتحكم في بناء فضاء أعمالنا المحتملة، لأن مثل هذه القواعد تسمح لنا بالتمييز بين ما هو مشروع وبين ما هو غير مشروع، بين ما هو مبرر وأخلاقي، وبين ما هو شرعي تماماً أو قريب من ذلك.

إننا لا نستطيع أن ننكر، بغض النظر عن المحتوى الذي نعطيه للسمة الأخلاقية، حتى وإن شئنا أن تكون مجرد وسيلة مختلفة، أن كل حياة بشرية اجتماعية تفترض وجود مثل هذا النوع من القواعد التي نسميها المعايير: الإنسان كائن معياري. وهو كذلك كائن يُقيّم. ففي أبسط أحاديثنا لا نكتفي على الإطلاق بأن نوصل فقط بعض المعلومات أو أن نعبّر عن اعتقاداتنا حول الأشياء أو الأحداث أو الأشخاص، بل نحن نعلن بشكل ضمني أو صريح عن مشاعرنا ومواقفنا وتقديراتنا الوقائع التي نرويها أو الأفكار التي ننقلها.

وتأتي أحكامنا الأخلاقية على شكلين. الشكل المعياري والشكل التقييمي. وبدون هذه الإمكانية في إصدار الأحكام لا نستطيع أن نبرر ما يدفعنا إلى استخدام لغة أخلاقية، حين نقول بأن بعض الأفعال أو المواقف أو الأشخاص هي جيدة أو سيّئة، عادلة أو ظالمة، وكذلك فإننا لا نستطيع أن نفسر كيف أننا نشعر بالذنب أو بالغضب أمام بعض الأفعال، ونعتقد بأن تأييدنا أو شجبنا لها هو أمر مشروع تماماً. لا يهم كثيراً في هذه المرحلة

محتوى هذه المعايير أو التقييمات، أو ما الذي يبررها، ولا يهم كذلك أن تكون هي عينها بالنسبة لكل الناس، أو أن تكون موضع نزاع.

يمكننا أن نفهم القسم الاكبر من التصرف البشري كتعبير عن هذه العلاقة بالمعايير والقيم. إن استبطان المعايير يتضمن تبنّي نوع من الموقف الداخلي (وهذا الأخير هو عبارة عن الاعتراف بقيم معيّنة والإحساس بالمشاعر التي تختص بها، واستنكار ما يتعارض معها). إن مثل هذا الاستعداد لا يعني وجود نقص في الاستقلال الذاتي، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ المعيار الذي نحكم على أساسه فعلاً معيّناً يمدنا غالباً بوسيلة عقلانية من أجل تقييم هذا العمل وقبوله من تلقاء أنفسنا، والتسليم بأن له قيمته الخاصة به.

## 1 ـ الأخلاق، الأخلاقية، علم الواجب (آداب)

تتكوّن الأخلاق في جوهرها من مبادئ أو معايير تتعلق بالخير والشر، تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية وأن نحكم عليها. هذه المعايير قد تكون قوانين كلية كونية تُطبّق على كل الكائنات البشرية وتُلزم تصرفهم. والمثل الأقرب على ذلك هو الاحترام الواجب نحو الكائن البشري بما هو إنسان، ولزوم معاملة كل الافراد بالمساواة، والرفض المطلق لإلحاق الألم الجسدي بأي كان من دون سبب. تشكل هذه المعايير القاعدة المشتركة للثقافات الديمقراطية الليبرالية. ولقد صيغ بعضها في أنساق قانونية، أو ترجم تشريعات أو مبادئ قانونية أساسها أخلاقي واضح. أما بعضها الآخر فقد احتفظ بطبيعته الخاصة كقواعد ومبادئ أخلاقية، وما يميّز هذه الاخيرة عن القوانين الشرعية هو أنها ليست عامة ومسجلة في مدونات، بل يعرفها الجميع وقد

استبطنوها. إن الإكراه الذي تمارسه الأخلاق يترجم عملياً إلى أن انتهاك هذه القواعد يثير اضطراب الضمير وعدم القبول والحكم الأخلاقي السلبي، ولكنه لا يُنزل بنا العقاب العام الذي تصدره هيئات مختصة بذلك.

إن السمة المستقرة نسبياً لهذا النسق من المعايير الأخلاقية يجب ألا تنسينا أنه نتاج تاريخي، حتى وإن توافق جزئياً مع التوق الكوني للكائنات البشرية إلى أن تميّز بين التصرفات المقبولة أخلاقياً والتصرفات غير المقبولة. إن الصيغة الخاصة للقواعد الأخلاقية التي توجه تصرفاتنا قد ورثناها جزئياً من تتالي التجارب التاريخية التي عرفناها. إن صلتنا الأخلاقية بالعام قد أتتنا من تراكم تقاليد أخلاقية عدة لا تزال تتحكم في الطريقة التي نقيّم فيها الوقائع والأفعال. إن القيم التي ورثناها من العالم القديم وخصوصاً من الفلسفة الرواقية لا تزال بيننا. وتأثيرها يبتدئ بالثمن المرتفع الذي نعطيه للاستقلال الذاتي الفكري، وللحياة الثقافية، وللبحث عن الكمال والنجاح في الحياة الشخصية. وكذلك فإن تراث المسيحية ما زال يفعل فعله بعمق في حياتنا الأخلاقية، يتجلى ذلك بإصرارنا على المساواة الأخلاقية بين البشر، بغض النظر عن مولدهم ومواهبهم، وبإقرارنا بالقيمة العظيمة لحياة الإنسان. إن أخلاقيات الواجب التي جسدتها فلسفة إيمانويل كانط (Kant) قد شددت على طابع الأمر لكل الوصايا الأخلاقية، وعلى أهمية المبادئ الكلية الكونية وغير المتحيزة. وقد كان لها الأثر الحاسم في رؤيتنا إلى العالم. في حين أن الأخلاقيات النفعية ساهمت في لفت انتباهنا إذ أن علينا أن نتشدد بالنظر إلى عواقب أفعالنا، أي إلى تداعياتها ونتائجها، وهذا هو محور الأخلاقيات الحديثة التي تتناول المسؤولية.

تتعايش هذه المواريث المختلفة داخل الفلسفة الأخلاقية

المعاصرة، وهي تشكّل ثقافة مشتركة؛ الأمر الأول بالنسبة لها هو التزام أمور من مثل احترام الإنسان، والمساواة بين البشر، وعدم التحيز عند إقامة الاحكام، والحرص على طابعها الكلي الكوني. وتتضمن ثقافتنا الأخلاقية المشتركة كذلك تقييمات أخلاقية مستوحاة من أفكار الكمال والنجاح في الحياة التي ورثناها من الفلسفات الأخلاقية القديمة، وكذلك الانهمام العام بمسؤولية إنسانية نحو بقية الناس والعالم. لا تُفسد على الإطلاق مثل هذه التعددية للقيم الطابع العام المشترك لتجربتنا الأخلاقية التي تزودنا بمعايير للحكم الأخلاقي، منتشرة على نطاق واسع.

يميل معنيا المفردتين: «الأخلاق» و«الاخلاقية» إلى التطابق بالنسبة إلى هذا التعريف العام. والصحيح أن الاستعمال الذي نقوم به في أيامنا قد ترك اختلافاً في اللهجة بين التعبيرين. فتعبير «الاخلاق morale» يشير غالباً إلى الإرث المشترك للقيم الكلية الكونية التي تطبّق على أفعال البشر. من هنا جاءت الدلالة التقليدية ولو قليلاً والتي بقيت ملتصقة بهذه المفردة. بالمقابل، فإن المفردة «الأخلاقية éthique» غالباً ما تستعمل من أجل أن تدل على ميدان أضيق هو ميدان الأعمال المتصلة بالحياة الإنسانية. بهذا المعنى فإنها في منأى عن أن يُعاب عليها أنها امتثالية أو «وعظية»، كما يُعاب على كلمة أخلاق. إنما علينا عدم المبالغة في اختلاف المعنى بين هاتين الكلمتين. إذ يمكن في العديد من الحالات أن نستعمل الواحدة بدل الأخرى.

هناك واقع أول هو أن الأخلاق والاخلاقية تشكّل كل منهما القواعد الكلية للأفعال بمعايير التصرف الفردي، وهناك واقع آخر هو وجود قسم من التفكير الأخلاقي يتعلق بتحقيق الحياة الشخصية. على أن هذين الأمرين يجب الا يجعلانا نظن بأن الاخلاق (الواجبة)، والأخلاقية هما قضية تفضيل فردي. إنهما لا

تتعلقان بتصور شخصي تماماً ما هو خير وما هو شر. هذان المفهومان ليس قوامهما ترك كل واحد يخترع نسق مبادئ أو قيم خاصة به، ويظن بأن من حقه أن يدعوه نسقاً أخلاقياً. إن المعايير والقواعد والالتزامات الأخلاقية ليست قضية ذوق فردي. إن الأخلاقية ليست مكان التعبير عن اعتباطية كل واحد منا. إذ تُصاغ الأخلاقية انطلاقاً من مبادئ كونية ومن قواعد مشتركة، ومرجعيات متبادلة تشكل الأساس الصلب والجماعي للتقييمات والأحكام. لهذا السبب بالضبط كان للتفكير المتبادل في المبادئ المشتركة لمهنة معيّنة معنى.

غير أن هذه القواعد والقيم غالباً ما تتخذ تعبيراً خاصاً، في كل حقل معيّن من النشاط البشري. هكذا تضاف إلى الأخلاق المشتركة أخلاق المهنة. بديهي أن تكون هناك أخلاق خاصة بمهنة محددة حين نعلم أن الممارسات تستهدف خيراً جزئياً خاصاً بها. ففي حالة القضاء هذا الخير أو الصالح هو إقامة العدالة (وفي حالة الطب هذا الصالح يتعلق بالصحة، وفي حالة التعليم يتعلق بالتربية). من المفترض أن تتطلب الأخلاق المهنية الأمانة وصدق الممارسة، وكذلك أخذ مصالح الافراد الذين يتعاملون معها بعين الاعتبار. وكذلك يطلب منها أن تزودنا بتوجه عام من أجل إيجاد الحلول للمواقف بل وللإحراجات الأخلاقية التي قد تنشأ أحياناً بسبب الصراع بين الموجبات المهنية وبين المطالب العامة التي ينادي بها بقية مجموع المواطنين. فعلى سبيل المثل، يمكن لقاعدة سر المهنة أن تدخل في صراع مع قيم الأخلاق العامة، أو مع أخلاقية مهنة أخرى. ويمكن كذلك أن تتسبب بضرر إلى شخص ثالث أو إلى مجمل المجتمع. إن الأخلاق المهنية هي الترجمة الملموسة إلى أن المهن وعلى رأسها مهنة القضاء تحكمها القيم والمبادئ.

إن تعبير علم الواجبات «deontology» اخترعه جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) سنة 1834م، وذلك في عنوان كتابه الذي كان *«Deontology or the Science of Morality»*. والتعبير اشتقه من الكلمة اليونانية deonta التي تعني الواجبات أو ما هو مطلوب ولازم (وفي اللاتينية officia). ومنذ ذلك الحين والتعبير يستعمل ليدل على دراسة ما هو مناسب، ويجب القيام به في وضع اجتماعي معيَّن، وبشكل خاص مجموع الواجبات المرتبطة بممارسة مهنة ما (آداب). إن كل شخص في وضع ممارسة مهنة ما بحكم علمه أو وظيفته هو بالضرورة في موقف سلطوي كبير بالنسبة إلى المتعامل معه والتابع له. من هنا كانت ضرورة صياغة قواعد واضحة صريحة يوجب خرقها التنبيه للعودة إلى النظام، بل حتى اتخاذ العقوبات. إن مثل هذه الصياغة لعلم الواجبات (الآداب) تميِّزه عن أخلاق المهنة التي تظل مبهمة ومستبطنة، تعبِّر عن ذاتها من خلال الرفض والنقد.

## II ـ الفلسفة الأخلاقية، ما وراء الأخلاقي، الأخلاقية المعيارية، الأخلاقية العلمية

لقد سار تطور الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين جنباً إلى جنب مع المطالبة بالاستقلال الذاتي. وكان وراء مثل هذا التوجه في البحث الفيلسوف البريطاني ج. أ. مور (G. E. Moore) صاحب كتاب «المبادئ الأخلاقية *Principia Ethica*»، المنشور سنة 1903م، والذي كان أصل الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. إن الاستقلالية الذاتية التي يطالب بها مور لكل تفكير أخلاقي يبررها سبب مختلف يشير إلى خصوصية الحقل الأخلاقي. ومثل هذا السبب ينبثق مباشرة من الاعتراف بواقع هام هو أن الفلسفة الأخلاقية تتولد من ذاتها، وأن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن تكون

موضوع وصف أو تبريرات تصلح كذلك لقضايا الميادين الفلسفية الأخرى. إن المفاهيم الكبرى للاخلاق هي من طبيعة خاصة جداً حتى أن القضايا التي تستعمل فيها تتميَّز تماماً عن قضايا العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وكذلك عن قضايا اللاهوت والميتافيزيقا.

إن الاعتراف بهذه الخصوصية للأخلاقية تستوجب قيام أولوية بين كل الابحاث التي قد تتناولها. فقبل كل دراسة للمسألة الجوهرية التي تتناول محتوى المفاهيم الاخلاقية، علينا أن نعرف كيفية استعمال المفاهيم الاساسية في الاخلاقية وكيفية فهمها. مثل هذا الطلب أصبح الأطروحة المركزية للفلسفة الاخلاقية خلال السنوات الخمسين الأولى من القرن العشرين. لم تشك أي نظرية أخلاقية في العقود التي تلت في هذه الخصوصية المتعلقة بالمسائل الاخلاقية، ولم تشك كذلك في عدم إمكانية اختزال القيم إلى مجموعة وقائع، وهذا الأمر الثاني هو احد النتائج المحتملة للأمر الأول، ولكن ينبغي تمييزه عنه. مثل هذا النوع من الأبحاث سيطر مدة نصف قرن على الفلسفة الاخلاقية تحت اسم ما وراء - الأخلاقية «الميتا - أخلاقية «méta-éthique».

من جهة ثانية، لقد سمح لنا تأثير الأسلوب الفلسفي لمور وإرادته في تحديد المسائل بوضوح، وإصراره على عدم التوصل إلى تعريف المفاهيم الأخلاقية وتقييم صدقها، إلا في نهاية مسار تراجعي، بأن نفهم أهمية المنهج التحليلي المطبَّق على دراسة المفاهيم الأخلاقية، ولغة الأخلاق (الواجبية).

ووجدت فلسفة ما وراء - الأخلاقية (الميتا - أخلاقية) نفسها، وقد انفصلت عن الفلسفة العملية المحددة على أنها النظر في العمل الأخلاقي. إن قوة النقد الموجَّه اليوم إلى النظريات الأخلاقية الواجبية الصُّورية تأتي بطريق مباشر من استفراد فلسفة ما وراء - الأخلاقية بالسيطرة حتى سنوات 1950م.

ولقد قام بعض الفلاسفة وهم إليزابيت أنسكومب (Elizabeth Anscombe) وجفري وارنوك (Geoffrey Warnock) وفيليبا فوت (Philippa Foot) بأول هجوم على الميتا ـ أخلاقية. ولقد عارضوا بإصرار أن يكتفي البحث الفلسفي في الميدان الأخلاقي بمعالجة قضايا الميتا ـ أخلاقية، وكذلك فقد رفضوا التسليم بالطابع المطلق للتمييز بين الواقعة وبين القيمة. وحين نددوا بالأطروحة المشتركة لمعظم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين التي تعترف بوجود تمييز منطقي بين الوصف الوقائعي وبين التقييمات الأخلاقية، فإنهم قد رفعوا الحظر المضروب على الكلام عن الأحكام المعيارية بالاستعانة بالعناصر الوصفية.

لقد اعترضوا على الأطروحة التي تريد إقامة تمييز واضح بين النظام المعياري وبين النظام الوصفي، بأن قالوا: إن هناك العديد من المفردات، مثل الصفة المشبّهة «شجاع» واسم الجنس «أب»، لها في آنٍ واحد معنى وصفيٌ وقائعياً وتقييميٌ أخلاقياً. إذ من الصعب أن ننكر أن هناك غرابةً منطقيةً أن نسمع أحدهم يقول: «هذا عمل شجاع ولكن إياك والإقدام عليه»، إلا إذا كان ذلك من قبيل التهكم، أو أن يقول: «إنه أبوه، ولكن ليس من واجبه مساعدته»[1].

ومنذ سنة 1960 م لم يعد البحث وقفاً على تحليل المحمولات الأخلاقية بل كانت هناك عودة إلى إعداد تصورات أخلاقية تملك محتوى حقيقياً. ولقد هيّأ هذه الحركة النقد الذي قام به الفيلسوف الأميركي ويلارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine) في مقاله الشهير سنة 1951م «**عقيدتا التجريبية** *Les deux dogmes de l'empirisme*»[2]، فلقد عارض التمييز القائم بين العديد من الأشكال المختلفة للبيانات التوليفية (حسب إمكانية التحقق من صدقيتها من طريق التجربة

أو عدمها)، وأنكر التعارض المثبت بين البيانات التوليفية وبين الحقائق التحليلية، وبهذا يكون قد هدم الفكرة الأساسية لمشروع الميتا ـ أخلاقية وهي الفصل الجذري بين الوقائع وبين القيم. هكذا، فإن المبادرة في محاولة تبرير البيانات المعيارية، وهي في الواقع أحكام توليفية لا يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، كما يحصل مع الحقائق التجريبية والبيانات التحليلية، لم تعد تبدو وقد خلت جذرياً من كل معنى.

إن مثل هذه العودة إلى الأخلاقية الجوهرانية لم يترتب عليها فقط رفض اعتبار الأحكام الاخلاقية أنها تتميَّز بشكل خاص بهذا الشكل المنطقي أو اللساني، بل جرى كذلك القبول أن هذه الأحكام تتمتع بمحتوى جوهراني نوعي. لقد شدد جفري وارنوك (Geoffrey Warnock)، احد اكبر المدافعين عن وجهة النظر القائلة بأن الامور الأخلاقية لها محتوى يمكن تحديده، وذلك في نهاية التاريخ الموجز الذي كرَّسه للفلسفة الأخلاقية في القرن المنصرم، على أن المدافعين عن الميتا ـ أخلاقية لم يهتموا يوماً بدراسة الاحكام الأخلاقية كما هي في الواقع، أو أن يفسروا ما تقوله هذه الاحكام أو ما تريد قوله[٦].

كان هذا النقد بمثابة إعلان للاعراض النسبي، على الاقل في حقل الفلسفة الأخلاقية، للفلسفة الالسنية في نهاية الستينيات من القرن الماضي. فما بدا أنه من الصعب بمكان تبريره كان فكرة حصر الأخلاق في التعبير عن المواقف ووصفها بأنها مجرد طريقة مميَّزة لاستعمال اللغة. وعلى الرغم من أن الباحثين لم يتخلوا عن فكرة شكل لنوعية خاصة بالخطاب الأخلاقي فإنهم قالوا: إنّ تحديد هذه النوعية يجب أن يكون من طريق كليانية كونية، ومن طريق علاقة جوهرية بالرغبات والحاجات أو المصالح البشرية، بل حتى من طريق الاسباب التي تسمح بتوجيه العمل

البشري، وليس من طريق قواعد استعمال المحمولات الاخلاقية.

كانت مثل هذه التوجهات في البحث الأخلاقي بمثابة قرع نفير موت التعريفات الصُورية (الشكلانية) واللسانية التي كانت تعطى لمواضيع الفلسفة الأخلاقية. وقد أعلنت كذلك نهاية هذا الحذر بالنسبة إلى المذهب الطبيعاني الذي شاء مور أن يكون جذرياً ودرامياً.

بعد تخلي الباحثين عن القول إن البراهين الأخلاقية تمثّل سمات شكلانية متميّزة، وبعد أن طالبوا بموضوع خاص للفلسفة الأخلاقية كان عليهم أن يقوموا بالمهمة العسيرة الباقية وهي تحديد هذا الموضوع. أي نمط من الاعتبارات يسمح لنا بأن نتحقق من أن مسألة معيَّنة هي بالفعل مسألة أخلاقية واجبية؟ وأية مجموعة من الظواهر يمكن أن تعطيها مدًى أخلاقياً؟ يساهم تنوع الإجابات عن مثل هذه الاسئلة، التي أرادت غالبيتها أن تشدد على خاصية المواضيع المتعلقة بالاحكام الاخلاقية في تفسير تعددية تيارات الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.

منذ ستينيات القرن الماضي حصل تغيير جذري في عادات الناس وتقاليدها الخاصة ووقعت تحولات سياسية هائلة (مثل اتساع حلقة الديمقراطية، وانتهاء الاستعمار، وحركة الحقوق المدنية)، وهذا قاد الجمهور الفلسفي إلى المطالبة بتبريرات بيّنة دقيقة حين يتعلق الأمر بالمبادئ الأخلاقية. وقد وجد الفلاسفة انفسهم وقد لجأ الناس إليهم أكثر فأكثر يطالبونهم بتوضيح المناقشات الاخلاقية التي أثارتها تداعيات التقدم العلمي والتكنولوجي والمعطيات الجديدة للحياة الاجتماعية أو الشخصية. ولقد رحب العديد منهم في أميركا الشمالية وانجلترا وكذلك في ألمانيا وإيطاليا بهذا الامر غير المسبوق الموجّه إلى الفلسفة، وكان هذا هو أصل ما نسميه اليوم الأخلاقيات المطبّقة. الاسئلة

المطروحة كانت عديدة ومتنوعة وكانت تتعلق أولاً بأخلاقيات علم الحياة (الإجهاض، الموت الرحيم، تنظيم الحمل المساعد طبياً، الأبوة الطبية) وكذلك أخلاقيات الأعمال التجارية، أو التمييز بين الناس، أو حرية الصحافة. وكانت مناسبة للعديد من الفلاسفة ليدبّجوا الكتب أو المقالات، أو ليعملوا ضمن لجنة رسمية[4].

غير أن سؤالاً يطرح نفسه حول هذه المواضيع الجديدة التي جاءت بها الفلسفة الأخلاقية. إن فحص الحالات العيانية الملموسة قد ساهم أحياناً في تطوير ميدان معرفي دلّ على نفسه بأنه «أخلاقياتي» وادّعى أنه مستقل. هذا العلم الجديد الذي لا نكاد نجرؤ على تسميته بالأخلاقي، قد أحاط نفسه بخبرائه ومتخصصيه الذين يطلقون على أنفسهم تسمية «أخلاقياتيين éthicistes» كي يميّزوا أنفسهم عن الفلاسفة الذين يتعاطون مسائل الأخلاق الواجبة «questions morales»[5]. ويحاول أن يكون نوعاً من الذّمامة «casuistique» العقلانية البعيدة عن كل تفكير فلسفي يتعلق مثلاً بتحديد الخير أو باستعمال التعابير الأخلاقية الواجبة. مثل هذا النشاط ليس له صلة بالفلسفة الاخلاقية وهو يمثل شكلاً منحطاً من التدخل الفلسفي. مع ذلك فهو يضطرنا إلى توضيح ما يميّز التفكير الفلسفي عنه، وما يبرر شرعية تدخل الفلاسفة حين يتعلق الأمر بقضايا عيانية واقعية. إنّ هذه المسألة تُطرح بشكل حاد، خصوصاً إن مشاركة الفلاسفة في هذا النوع من النقاش الأخلاقي قد تعرض لنقد عنيف أحياناً، مما أثار بالفعل شجاراً «بين الخبراء»: ألا تخص المشاكل الأخلاقية كل الناس. في حين أن الفلاسفة الذين يتعاطون معهم يكتفون في غالب الأحيان بتطبيق إحدى نظرياتهم؟[6].

من الصعب إنكار أن الفلاسفة، بحكم عادتهم بالاشتغال بالفكر البرهاني، وعملهم على أشكال الإجماع، وأبحاثهم حول

المعيارية هم مؤهلون جيداً لمواجهة القضايا الأخلاقية. في المقابل، فإن الشك يخامرنا حين ينجحون احياناً في مساهمتهم في مناقشة حالة معيّنة ملموسة حين يؤكد بعضهم أن مثل هذه الفعالية تتوقف على نظرية يملكونها، بالتالي فقد طبّقوها بنجاح. أضف إلى ذلك، أن علينا أن نشدد على أن القليل من الفلاسفة يبررون اهتمامهم بهذه المسائل الأخلاقية الملموسة في إمكانية تطبيق نظرية أخلاقية واجبية كفيلة بحلها. أضف إلى ذلك، أننا لا نرى كيف أن تطبيق نظرية اخلاقية على حالة محددة، وأن تُكلل بالنجاح، يمكنه أن يبرهن على صحة هذه النظرية، أو أن يبرهن في كل حال، على إفلاس النظريات الأخرى.

تتعارض بعض النظريات الأخلاقية في ما بينها بطريقة لا مجال فيها لأي توافق، هذا هو واقع الحال مثلاً مع التداعياتية «conséquentialisme» أو الواجباتية «déontologisme». نحن نتوقع إذاً، حين نلجأ إلى هذه النظريات لحل مشاكل ملموسة، أن نعرف بسهولة قيمة كل واحدة منها، من طريق الحلول المتعارضة التي تقدمها كل واحدة. والحال، إن النظريات المتعارضة، حين يتعلق الأمر بإيجاد الحلول، تتفق غالباً على خط للتصرف، بفضل منهجها التفكري المشترك، وذلك بخلاف المذهب المختلف الذي تدافع عنه كل واحدة منها. بالفعل علينا أن نميّز في كل نظرية أخلاقية بين النسق الأخلاقي الذي يحدد مفهوم الخير وبين مسار القرار العقلاني (أو التداول الذي يبرر القيام بالعمل). هكذا، فإن انساقاً أخلاقية متعارضة يمكن أن تبرر التوصل إلى قرار واحد بعينه.

فضلاً عن ذلك، فإن جميع النظريات الأخلاقية ليست صالحة بالدرجة عينها من أجل التدقيق في حالات الأخلاقية الملموسة او من أجل تبرير اتخاذ قرارات معيّنة. إن نظرية فلسفة اخلاقية واجبية تضع نصب عينيها، على المستوى الأول، مبادئ

تماسكها القائمة على تفسير اللغة الأخلاقية أو تزودها بقواعد للاستدلال، هي من دون شك مسلحة بطريقة أفضل، كي تعالج حالات خاصة صعبة. إن نظرية أخلاقية (مثل النفعية أو التداعياتية) التي تركز على تحديد القيمة الأخلاقية لنمط معيّن من العمل انطلاقاً من التداعيات (النتائج) التي يجرُّها مثل هذا العمل، مؤهلة أكثر من غيرها لتفحص حالة معيّنة ملموسة. في المقابل، فإننا نستطيع أن نتصور بسهولة أن نظرية حدسية، بالمعنى المبتذل للكلمة، تلجأ إلى الحدس الأخلاقي وإلى الإجماع ستجد نفسها عاجزة في حالات مثل الموت الرحيم، والإجهاض والتجارب الطبية على الجنين، ففي هذه الحالات تكون القناعة الأخلاقية من طبيعة إشكالية ولا يكون هناك سوى القليل من الإجماع. لبعض النظريات ممثلون نشطون جداً في حقول الأخلاقيات المطبَّقة. هذا هو حال النظريات المرتبطة بتفضيل العقلانية والنظريات المتعلقة بعلم الواجب، ونظريات الاستقلال الذاتي. من الممكن أن تتوافق نظريات أخلاقية مختلفة حول نقاط معيّنة، ومن اللافت أن نلاحظ أنها على الرغم من تباينها في البداية، فما أن تصبح المناقشة حول حالات محددة ملموسة حتى يسهل عليها أن تتوصل إلى أشكال من الإجماع[7]. هنا نستطيع أن نقول: بأن الفيلسوف لا يتوقع تأكيد نظريته كأول نفع يجنيه من مداخلته حول مسائل أخلاقية ملموسة، إذ أن طموحه سيتجه نحو التوصل إلى اتفاق مبني على اعتبارات عقلانية؛ وعلى مبادئ عمل معترف بها بشكل شبه إجماعي.

على الفلسفة الأخلاقية، حين تتعرض لهذا النوع من الأسئلة الأخلاقية، أن تتدخل بشكل منظم بحيث تستطيع مبادئها أن تعيد صياغة نفسها وتوجُّهها بحسب ما تقتضيه دراسة كل حالة، وتفحص القناعات عند الآخرين. إن المنهجية المسماة التوازن

التفكري «reflexive equilibrium»[٨]، التي تسمح للنظرية والقناعات أن تتغير بالتبادل يمكن أن تكون نموذجاً جيداً للتفكير في مثل هذا النمط من التفكير الأخلاقي. فلا نعود نتصورها كتطبيق لنظرية بل كمعلومات متبادلة بين التفكير الفلسفي وبين التوصيفات والتقييمات لحالات ملموسة. علينا أن نطالب النظريات الفلسفية الأخلاقية بغنى داخلي يسمح لنسق المبادئ الأساسية الذي تحتوي عليه أن يعيد صياغة ذاته وتوجهه، حين درس الحالات والقناعات.

غير أن التواضع الإكراهي للنظريات الأخلاقية الواجبية حين تواجه مواقف حقيقية ملموسة لا يبرر على الإطلاق وجود أهل خبرة أخلاقياتية متحررين من هذه النظريات ومستقلين عن كل اعتبار فلسفي. إن إحدى المهام التي سيطلب إلى الفلاسفة في الاعوام المقبلة الاضطلاع بها ستكون تحديد أشكال من العقلانية والمفهومية التي تسمح بتوضيح المسائل الصعبة، وذلك من دون أن يتخلى البعض منهم عن اعتبارها مسؤولية فلسفية أمام التعقيد الحاصل فيها، أو أن يكون هناك مجرد لجوء تقليدي إلى الفلسفة. هناك ملاحظة شهيرة لكيفية استعمال رجال السياسة الإحصاءات نستطيع أن نستعيدها هنا لنقول: إنه سيكون من المؤسف أن نستعمل الفلاسفة في المناقشات حول القضايا الاخلاقية الملموسة كما يستعمل رجل ثمل مصباحاً، ليس من أجل استخدامه كي يرى بوضوح أفضل، ولكن فقط ليستند إليه.

# الفصل الأول

# التصورات الكبرى للفلسفة الأخلاقية

## I ـ نظرية الخير والكمال

إن مفهوم الخير هو المفهوم المركزي للفلسفة الأخلاقية منذ العصر القديم حتى نهاية القرن الثامن عشر. بالفعل، فإن مفهوم الخير ارتبط تقليديا بمفاهيم السعادة، وبالحالة الجيدة للأشياء التي ننوي تحقيقها بشتى الوسائل، وبالنتائج الجيدة الخيِّرة التي نتوقعها، أو بالحياة الخيِّرة. خلف هذا التنوع في التعابير عن نظرية الخير نستطيع أن نتعرف إلى عنصر مشترك. في كل حالة يشكّل الخير موضوع حركة أو توجُّه أو استهداف. إن الموارد النفسانية التي تسمح بمثل هذا التوجُّه نحو الخير هي جوهرية في الإنسان، إذ إنها تقابل كل مقولة الحالات الذهنية التي نشير إليها تحت اسم الرغبات والإرادات والانفعالات.

إن فلسفة اخلاقية تنظم نفسها حول مفهوم الخير تتجذر في عمق النفس وداخل الفعل. إن المسألة الاخلاقية لا تُطرح من دون وجود إنسان يعرف ويرغب ويتأثر. كلما توجه التفكير الاخلاقي، بصفته فلسفة عملية، نحو الفعل البشري والممارسة كان علينا أن نعتبر فكرة الخير المفهوم المفتاح للفلسفة الاخلاقية، فهي تحفظ الصلة بين التحفيز وبين الأخلاقية وتجعل من الممكن

أن نتصور هذه الأخيرة كشكل من أشكال المرغوب فيه. وهي تدخل العديد من ميادين الحياة البشرية ضمن حقل اختصاص الأخلاقية وتعطي شرعية إلى السؤال: كيف عليّ أن أعيش؟ من هنا جاءت كل أهمية مفهوم الخير في الفلسفة الأخلاقية حتى وإن كان هناك اليوم العديد من التيارات الفلسفية التي تطالب باستبدال الخير كأول مفهوم عند الفلسفة الأخلاقية بفكرة الواجب (في التراث الكانطي أو فكرة العدل في تقاليد العقود الاجتماعية).

لقد لعب المفكرون القدماء، وعلى الأخص أفلاطون، دوراً كبيراً في التعريف الفلسفي للخير. هناك طرق عديدة لتصور مثل هذا الخير. كواقع متعالٍ أو كنظام أو مجموعة من الخيرات البشرية الموضوعية أو ككمال.

إننا نعرف الدور الأساسي الذي يعطيه أفلاطون (Platon) للخير. يمكن للفكر الأفلاطوني أن يؤوّل أنه نظرية للخير محدد كحقيقة متعالية ذات معقولية قصوى، أو كنظرية للخير وقد تصورناه كنظام. إن الطريقة الأولى للنظر هي الأكثر شيوعاً. في المقابل، في النادر النظر في الثانية. هناك حجج كثيرة تشير إلى أن الخير الأفلاطوني ليس فقط مجرد جوهر. يشدد أفلاطون كثيراً على واقع أن الخير هو «أبعد من أي جوهر». إن القراءة المزدوجة لكتابي «**الجمهورية**» و «**فيليبوس**» تعطينا فكرة أدق عن أهمية مثل هذا التحديد.

يتصور أفلاطون الخير في آنٍ معاً كمبدأ غير شخصي أمري وكمبدأ من مستوى غير جسداني. حين يعرض أفلاطون، حين يأتي للحديث عن تجسد النفوس من جديد، كيف أن على هذه النفوس أن تختار حياتها بأكملها، يقول بأن كل حياة أكانت حياة بطل أو حياة فلاح فإنها تمثّل أمامنا كمجموعة شاملة

لأحداث وآمال وتوقعات وأسباب مرتبطة بخيرات معيَّنة. ويشدد أفلاطون على أنه يعود إلى من يختار حياة أو أخرى أن يمتلك تماماً هذه الحياة وأن يجعلها حياته. كل حياة من هذه الحيوات حين تعرض أمام خيار الشخص تجسد نمطاً من نظام الخيرات والأسباب. كل واحدة، كما يوضح ذلك أفلاطون، تمثل مبدأ صُوَريّاً للخير، نظاماً غير جسداني، والشخص الذي يختار آخر واحد يختار مع ذلك حياةً صيغةٌ خيرها حقيقيةٌ واقعية، مثلها مثل الحياة التي اختارها أول شخص جاء ليختار. ما يبقى بعد ذلك هو القيام بالعمل الخاص بالوجود الفعلي، ويعود هذا إلى الشخص نفسه الذي اختار: تملك الحياة التي اختارها وجعلها معقولة أمام عينيه[9].

يبدو أن احتمال تصور الخير كنظام يتعارض مع تعريف الخير كواقع جوهري يمكن التحقق منه يحدد مرة واحدة وأخيرة وينتمي إلى شكل من أشكال الماهوية «essentialisme». هذا يتعارض مع الفكرة التي نجدها عند هوبز (Hobbes) (1588 ـ 1679) وكل المدافعين عن الخيار العقلاني مروراً بجون رولز (John Rawls) (1921 ـ 2002) والتي تؤكد أن تحديد الخير لا يحوي أية سمة داخلية باطنة: الخير ليس سوى موضوع تفضيل.

إن فكرة وجود خير موضوعي سواء أكان هذا الخير واقعية حقيقية أم نظاماً معيّناً يعني أن لدى الإنسان توقاً إلى العقلانية والموضوعية في كل ما يخص قضية القيم. هذا يُقابل الحدس في أن من الممكن الحكم على الخير بحسب معايير ثابتة نسبياً، بتبني وجهة نظر شخص آخر غائب أي وجهة نظر غير شخصية. هذه الفكرة تستمد قُوّاتها من ضرورة تحديد كل صعوبات النظام والتماسك التي تخضع لها مجموعة الخيرات البشرية. مثل هذا التصور مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة وجود خيرات بشرية موضوعية.

إن فكرة وجود خير موضوعي ضرورية من أجل إعطاء مرجع ملموس لشعور الغبطة. إن السعادة هي حقيقة واقعية موضوعية إن كانت تُحال إلى خيرات، وهذه الخيرات نفسها يجب أن تحيلنا إلى حالات للأشياء يمكن أن توصف من طريق قضايا يمكن التحقق من صحتها وصدقها. هذا ما يفسر كيف نستطيع أن ينتابنا شعور بالرضى بالنسبة إلى خير لا يؤدي تحقيقه بالضرورة إلى سعادتنا الشخصية الخاصة بنا ولكن إلى سعادة غيرنا، سعادة كائن نحبه. يحدث الأمر عينه حين نتمنى سعادة الناس العزيزين علينا، فنحن لا نتمنى لهم أن يشعروا بالرضى فحسب ولكننا نود أن يكون هذا الرضى نتيجة نشاطات أو امتلاك أشياء نعتبرها خيِّرة موضوعياً.

إن الخيرات البشرية، وهي تشكِّل المرجعيات الموضوعية للسعادة، ليست في الواقع خيرات مادية فقط، فهي تحوي خاصة المواهب والعلاقات البينذاتية ونوعية العلاقة بالغير وتقدير ذاتنا عينها، وكذلك خيرات تتعلق أكثر بالشخص البشري مثل المقدرة على التفكير والحس الفني، وغنى المشاعر التي نحسها والطاقات النفسانية، وطيبة الطبع إلخ. مثل هذه الأشياء هي جيدة وخيِّرة في ذاتها وهي صالحة لأن نصبو إليها ونرغب فيها ونبحث عنها كغايات. نمط حياة أو نشاط أو مال هي جيدة خيِّرة موضوعياً إن كانت بالنسبة لنا خيرات لا نستطيع إلا أن نرغب في حيازتها، والتي بدونها لا نستطيع أن نكون سعداء. إن من يعطي هذه الخيرات سمتها الخيِّرة موضوعياً يعود إلى الطابع الكوني المبرِّر رغبتنا في كل واحدة منها. هذه الخيرات تقابل مواضيع رغبة أصبحت كونية تخص الجنس البشري كله. إن السمة الداخلية لما هو خير أصبحت في الرغبة الكونية التي تقوم حوله. بهذا المعنى، فإن هذه الخيرات لم تعد بالمعنى الحقيقي للكلمة ترتبط برغبات أو مواقف فردية ذاتية.

إن غياب اللاأخلاقية هو بين عدد الخيرات البشرية المحددة موضوعياً. نحن لا نستطيع أن نفكر في أن فرداً يجد سعادته في ارتكاب الشر يمكن أن يحظى بأدنى خير موضوعي. إن من ارتكب عملاً سيئاً، كأن يتخلص من منافس يضايقه أو أن يخون زملاءه، وندم عليه، ثم حصل بعد ذلك على حبة دواء تمكنه من نسيان ذنبه وأن يعود سعيداً، لا يمكن اعتباره إنساناً سعيداً بحق.

هناك تصور آخر لموضوعية الخيرات البشرية أكثر تطلباً هو التصور الجوهراني. إن هذه الخيرات هي حقائق واقعية من العدل أن نريدها، وحيازتها تجعلنا سعداء بالفعل. هي لا يريدها الجميع غير أنها جديرة بأن نريدها. وهذه الخيرات هي قيم باطنة أي تتأتى من ذاتها. إن الإرادة الخيِّرة، بحسب المعنى الذي حدده كانط في كتابيه «**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*» و«**نقد العقل المحض** *Critique de la Raison Pure*»، هي بامتياز خيرٌ من هذا النوع.

ليس مفهوم الخير بالمعنى الحقيقي أولاً، في التصور الكانطي، ذلك أن إضفاء الكيفية المطلقة على الإرادة بما هي إرادة خيِّرة هو الذي يعطي الخير صورة مطلقة. إن الإرادة الخيِّرة تفتح الباب أمام الشعور بالواجب الذي يأتينا كتجربة بفضل واقعة أساسية هي أن المقدرة العملية للعقل تعمل داخل الإنسان كأمر. مثل هذه التجربة المعيشة للواجب ليست على استمرارية مع الميول أو الرغبات أو المصالح؛ وهي لا تأتي من أي معيش سابق من أصل اجتماعي أو ديني أو نفساني. إن قاعدة العمل هي قاعدة ذاتية للإرادة التي يمكن أن تُصاغ كأمر من العمل. يستبعد كانط تبريرات الواجب التي تجعل احترام الواجب عملاً نافعاً أو عملاً مرغوباً فيه يسمح لنا بالتوصل إلى السعادة.

يُدخل كانط من جديد في كتابه «مذهب الفضيلة *Doctrine de la Vertu*» مفهوم الغايات والخير المطلق. إن هذا الأخير هو غاية تتجه إليها الإرادة الخيْرة وهو ليس بموضوع تأمل. إن لقاء الغايتين الإنسانيتين الرئيسيتين اللتين يمكن للإنسان بلوغهما يأتي بصورة توافق بين الفضيلة وبين السعادة، وهذا اللقاء هو غاية أخلاقية واجبة. إن الوجود الإنساني يمتلك بُعداً ميتافيزيقياً، وتصبح السعادة نتيجة طبيعية للاستحقاق. هذا يفترض تغييراً جذرياً في علاقتنا بحياتنا الحسية. يقول كانط بأن علينا أن نكون «جديرين بالسعادة». إن إرادتنا للخير المطلق كفاية يعني أن نريد الإرادة الخيْرة. هكذا فإن الوجود الإنساني يكتسب غاية أخلاقية واجبة.

يمكننا كذلك أن نحدد الخير بأنه كمال. إننا نعني بقولنا نظريات الكمال تلك التصورات الاخلاقية الواجبية المؤسسة على نظرية موضوعية للخير البشري، تطالبنا بالقيام بأعمال تسمح لنا بتحقيق مثل هذا الخير. إن السمة النوعية الخاصة للكمالانية (perfectionnisme)، هي أن هذا الخير لا يحدد بطريقة ذاتية (كما هو حاصل مع اللذة أو التفضيلات أو السعادة بالمعنى الحديث للكلمة)، بل يمثل حقيقة واقعية موضوعية (قيمة أخلاقية في ذاتها وتَنَحّي الذات والسعادة المؤسسة على حالات معيَّنة ونشاطات وممارسات). أضف إلى ذلك، أن هذا الخير الموضوعي يمكن وصفه بطريقة تفصيلية، وذلك بحسب عدد كبير من الكمالات والتفوقات (مثل: المعرفة والصداقة والنجاح وغنى العلاقات البينذاتية)، التي قد تكون عملية أو نظرية، وهي خيرات بغض النظر عن اللذة التي تعطينا إياها، وهي تجعل الحياة الإنسانية أسعد موضوعياً. إننا نتصور هذا الخير الإنساني الموضوعي كأساس للسعادة، غير أنها سعادة لا تمثل قبل كل شيء مظهراً من مظاهر الرضى والانشراح. إن الخير الإنساني بامتياز، عند

كارل ماركس، الذي من دونه لا يمكننا الحديث عن حياة إنسانية متحققة ومنجزة هو العمل المنتج والتعاون الاجتماعي. أما عند فريدريش نيتشه فهو الإبداع وممارسة إرادة الاقتدار. وهذان يوجدان شكلاً أرستقراطياً من أشكال السعادة.

غالباً ما وضع المفكرون الحريصون على تحديد الخير بوصفه كمالاً هذا الخير إلى جانب تحقيق طبيعة إنسانية. غير أن علينا ألا نعتقد أن من واجبنا اعتبار أن كل تصور للسعادة الموضوعية هو أسير تصور للطبيعة البشرية، مع العلم أن مثل هذا التصور هو أمر في غاية الصعوبة. من جهة ثانية، فإن الفلسفة الأخلاقية الواجبية الكمالانية تركز على الفاعل الحقيقي وعلى السعادة التي يستطيع بلوغها من طريق السعي للحصول على الخير الإنساني، وهي تتصور أحياناً أن ممارسة الفضائل الإيثارية مثل العدالة والإحسان يمكن أن تتوافق مع خير الفاعل. إن الكمالانية لا تُختزل بنية إيثارية كونية، ولا تُختصر كذلك أخلاقية أنانية. من الصعب علينا أن نبعد الكمالانية عن تصور لا مساواتي للسعادة، ذلك أنها تفترض وجود تصور للاستحقاق، وتتوقف على فكرة وجود اختلافات قيمية بين الكمالات.

لقد حاول فلاسفة القرن السابع عشر، مقتدين بذلك أثر ديكارت، أن يحددوا الخير البشري والسعادة انطلاقا من الكمال الانطولوجي للفرد. إن إحدى الصيغ الأوضح لهذه الكمالانية الأخلاقية الكلاسيكية نجدها في رسالة كتبها ديكارت (Descartes) إلى الأميرة إليزابيت (Elisabeth) يشير فيها إلى أن «كل أفعال نفسنا التي تكسبنا كمالاً معيّناً هي فاضلة، وكل رضانا لا يقوم إلا على شهادتنا الداخلية التي تؤكد لنا أننا نملك كمالاً معيّناً»[10]. غير أن الصياغة الفلسفية الأكمل للخير بما هو كمال لا نجدها إلا في مصنفات إسپينوزا (Spinoza) ولايبنتز (Leibniz).

يقول إسبينوزا في كتابه «رسالة في إصلاح العقل *Traité de la Réforme de l'Entendement*» بأنه يبحث عن «ذلك الغرض الذي كان خيراً حقيقياً ويمكن أن يتواصل معنا والذي بسببه تخلت النفس عن كل غرض آخر فلم تتأثر إلا به؛ إن اكتشاف مثل هذا الخير وحيازته ليس له سوى ثمرة واحدة هي أبدية من الفرح المتواصل والمطلق». لما كان كل إنسان يريد من طريق بذل جهده، أن يستمر في وجوده وأن يحققه إلى أقصى الحدود، لذا فإن هذا الخير يمثّل أكبر تطور بالنسبة له أو الإنجاز التام مقدرته على الوجود، والحال فإن تطوير المرء لمقدرته على الوجود يعني تطوير كماله، هذه «الطبيعة العليا» التي يعني امتلاكها التمتع بالغبطة[11]، لأن الفرح هو «العبور من كمال أقل إلى كمال أكبر»، وهو مصدر حب، يعرّف إسبينوزا الحالة الروحية الأعلى التي يستطيع البشر أن يبلغوها بأنها السكينة، وهو يعني بذلك حالة روحية يقبل الناس معها الله على أنه خير بالمطلق، مهما كان نصيبه من المصائب والأحزان.

ونحن نجد عند لايبنتز دفاعاً عن تصور للسعادة كلذة مرتبط بتصور كمالاني للخير هو بمثابة مرجعية للذة. غير أن اللذة التي تشكّل ينبوع السعادة تظل «شعوراً بالكمال» أو شعوراً بكمال متزايد. يجعل لايبنتز من التدرج من اللذة إلى الفرح إلى السعادة أساساً لحسابه الأخلاقي ولاختيار الأفضل. وهو يربط إدراك اللذات بحضور لذات صغيرات وآلام صغيرة لا نكاد نتنبه لها، تخلق شكلاً من أشكال القلق الملازم للذة، «وعلينا أن نبعد عن أذهاننا أن من واجبنا النظر إلى هذا القلق كشيء لا يتماشى مع الغبطة، لأني أجد أن القلق ضروري لغبطة المخلوقات البشرية، هذه الغبطة التي لا تقوم على التملك التام الذي يحوّل الناس إلى أغبياء غير مكترثين، بل تقوم على تقدم مستمر وغير منقطع نحو

خيرات أكبر»[12]. مثل هذا التصور يدخل ضمن ترسيمة عامة تعرّف الخير بأنه كمال.

## II ـ نظريات السعادة

إن البحث عن السعادة يمثّل محركاً بيّناً للعمل الإنساني. لهذا السبب تلعب السعادة دوراً جوهرياً في فلسفة العمل، إنها تمثّل ذلك السبب للعمل الذي من نافلة القول في معظم الحالات أن نطرح بشأنه السؤال: لماذا؟ إلا أن المسألة الحاسمة تظل بأن نعرف إن كان مثل هذا الواقع الذي يجعل السعادة الغاية الأخيرة لكل الأعمال البشرية يكسب مثل هذه السعادة أية قيمة أخلاقية حتى وإن كانت صغيرة. ردّ بعض الفلاسفة إيجابياً على هذا السؤال: إن السعادة التي يبحث عنها كل إنسان تشكّل المصدر الوحيد للاخلاقية. أما البعض الآخر فأجابوا أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق: علينا أن نطيع متطلبات الأخلاق بغض النظر عن تداعياتها على سعادتنا. نتج عن هذا الانقسام توجهان كبيران محددان جيداً في تاريخ الفلسفة.

يحدد البحث عن السعادة، بحسب التوجه الاول، إطار كل أخلاقية. لما كنا قد تصورنا السعادة بمثابة الوسيلة من أجل تعيين أخلاقية الأعمال، ولم نتصورها بمثابة بُعد داخلي للعمل الأخلاقي، لذا فإن مثل هذا المنظور تميّز بوضوح عن مذهب السعادة (eudémonisme). لقد حصل في العصر القديم بطريقة متقطعة، ولكن على الأخص في القرن السابع عشر عند توماس هوبز (Thomas Hobbes)، وفي القرن الذي تلاه عند دافيد هيوم (David Hume)، وبطريقة أوضح عند النفعيين الاوائل، إننا نرى دفاعاً عن أطروحة تقول إنّ معيار أخلاقية أي عمل او اي حالة للأشياء يكمن في القدرة على إنتاج السعادة. أما طريقة تعريف

مثل هذه السعادة فتتغير كثيراً بحسب كل مؤلف. إلا أن التصور المشترك الذي يجمعهم فيخضع بطبيعة الحال إلى مجموعة من الاعتراضات تأتي من الأخلاق العامة. وأول هذه الاعتراضات وأقواها هو التساؤل كيف أن هناك أفراداً يتخلون عن أفعال واعدة بأقصى درجات السعادة حين يعتبرون أنها غير أخلاقية، لو كان صحيحاً أن نقول إنَّ السعادة هي مصدر أخلاقية الافعال؟ ومن أين يأتينا المعيار المستقل للسعادة التي تُشعرنا بها مما يجعلنا نحكم على مثل هذه الأفعال بأنها غير أخلاقية؟

يشدِّد الاتجاه الثاني بالعكس من ذلك، على التمييز إن لم يكن على التباعد بين التوق إلى الفضيلة وبين ملاحقة السعادة. منذ العصر القديم يشكل هذا التعارض نقطة شائعة في كل أدب الحِكم والأمثال. حين يوضع هرقل (Héraclès) على مفترق الطرق تنتابه الحيرة ويتردد بين الفضيلة المتقشفة الصارمة من دون أي فرح، وبين الرذيلة التي تحيط بها كل إغراءات الحياة السعيدة. بالطبع إنَّ التأكد أنَّ تعارض الأخلاقية والسعادة يمكن أن يقود إلى اللاأخلاقية: إن المرء في هذه الحالة يختار سعادته من دون أن يكترث للفضيلة، ويصمم عند الحاجة اللجوء إلى سوء التصرف. غير أن التأكد عينه قد يقود كذلك إلى أكثر التصرفات الأخلاقية صرامةً وشدةً. ذلك انه في أساس الأطروحة التي تقول إنه مهما كانت أهمية السعادة في حياة الإنسان، فإن الفضيلة أو تحقيق العمل الأخلاقي يفترض وجود شكل من التخلي عن السعادة أو بعض أشكال السعادة. لقد أعطت الفلسفة الكانطية التأويل الاعمق لهذا التباعد بين الغايات الإنسانية التي يتوجه بعضها نحو السعادة وبعضها الآخر نحو العمل الأخلاقي. إلا أن مثل هذا التصور يلقى العديد من الاعتراضات، فإن كانت السعادة مختلفة عن الأخلاقية، وإن كان البحث عن السعادة هو الينبوع

الأساسي للتحفيز على العمل، فكيف يمكننا فهم الرغبة في العمل اخلاقياً، وكيف نفسر أن أشخاصاً معقولين وعقلانيين يريدون أن يتصرفوا أخلاقياً مع علمهم بأن ذلك يحطم سعادتهم؟

قد يكون من المفيد لنا في البداية أن نحاول معرفة ما يعنيه قولنا: «أن يكون المرء سعيداً». إن السعادة هي خيرٌ خاص بالإنسان ولا يمكن تصوره إلا بالنسبة إلى الموارد الإنسانية وحدها، وليس له معنى إلا على مستوى الحياة البشرية. ولكن إن كانت الحياة الإنسانية هي إطار مرجعية السعادة فإلى أي حد تشكّل صفة يجب ان تمتد لتشمل مجمل الحياة؟ أن يكون المرء سعيداً، هل يتطلب هذا أن يكون سعيداً طيلة حياته أو فترة من حياته أو لحظة من هذه الحياة؟

إن السمة المميَّزة للسعادة هي الشعور بالرضى الذي نحس به نحو الحياة بأكملها، والتمني أن تستمر حياتنا بالطريقة عينها. مثل هذا الشعور بالرضى يجب أن يتناول الرغبات والمشاريع التي يخطط لها المرء بالنسبة لحياته. علينا ألا ننسى أنه لا بدّ من إشباع رغباته الأشد وألا يكون هناك تعارض في ما بينها. من المؤكد أن أي شخص يمكن أن يحمل رغبات متناقضة كأن يغذي طموحات مهنية كبيرة ومرتبطة بالحنين إلى حياة عائلية غنية - ولكنه في مثل هذه الحال عليه ألا يترك الإحباط المتأتي من الرغبة المقهورة يسبب له شعوراً بالمرارة يفسد عليه كل سعادة.

هناك بالتاكيد معنى لقولنا بأن لحظة واحدة من السعادة القصوى، حسبما كان يقوله الرواقيون، أو ذكرى سعادة عشناها برهة من حياتنا تكفي لجعل هذه الحياة سعيدة بأكملها. غير أن طابع المفارقة لمثل هذه التاكيدات يبيِّن لنا أن الناس في فهمها العام للسعادة تتطلب حداً أدنى من الاستقرار. والحال أننا من

الصعب أن نقبل أن لحظة من السعادة أو برهة منها تكفي لتجعل حياة بأكملها سعيدة لاننا لا نستطيع أن نعتبر السعادة بمثابة صفة مكتسبة نهائياً. تخضع السعادة دوماً إلى شكل من اشكال عدم الثبات أو التغيير أو التطور. في أية لحظة من حياة إنسان نستطيع ان نقول إنها كانت حياة سعيدة؟ هل علينا انتظار نهاية هذه الحياة، بعد أن تكون كل مخاطر المصائب قد انتهت؟ يقول ارسطو إننا نستطيع أن نقول، يستطيع شخص آخر أن يقول بأن حياة كانت سعيدة فقط بعد أن تكون هذه الحياة قد انتهت.

لا يمكننا حين الحديث عن السعادة عزل الرضى عن نمط شعورنا. إذ قلما نستطيع أن نكون سعداء من دون أن نشعر بأننا كذلك. ليس من سعادة من دون المقدرة على الإحساس بالفرح أو الرضى او اللذة. إن الشخص الذي يتعرض للانهيار أو القلق والذي تتحكم فيه غالباً المشاعر السلبية (الغيرة، الإحباط، الحسد...) أو الشخص الذي يحس بندم شديد جداً بسبب قرارات اتخذها أو أحداث ماضية، لا يمكن أن ندعوه سعيداً. يمكننا، في حالات نادرة، أن نشعر بأننا سعداء مع إحساسنا ببعض الالم، غير أن الامر الجوهري يظل هذه المقدرة على الإحساس. بالطبع، يمكن للشعور بالرضى أن يكون من كيفية أو كمية أو فترة متغيّرة بالتالي يمكننا أن نكون سعداء كثيراً أو قليلاً، غير أن وجود هذه الصفة النوعية الخاصة بالشعور يجعل كل محاولة لقياس كمية السعادة أو للمقارنة بين سعادة وبين أخرى عملية صعبة، ولهذه المسألة أهمية كبرى في المدارس الكلاسيكية والمعاصرة للنفعية ولنظرية القرار.

أخيراً، فإن الشعور بالرضى لا ينفصل عن تقييم ما كان سببه. تخرجنا مثل هذه الملاحظة من البُعد الذاتي في جوهرة للسعادة كما عالجناها حتى الآن، إذ ليس الإحساس بأي رضى

هو الذي يستطيع أن يجعلنا سعداء. إن كان الرضى يرتبط بشكل في الهوس (إشباعه لا يعطي السعادة بل يغذي عدم الرضى) أو يرتبط بموضوع تافه أو مهمل، أو بشيء ما إن نحصل عليه حتى تتلاشى الرغبة فيه، فعلينا التردد قبل أن نقبل مثل هذا الرضى كأحد مكونات السعادة. أضف إلى ذلك، أن الرضى الذي نحس به إزاء واقعة أو أحداث أو صعوبات تخطيناها أو تجارب مُعاشة أو قرارات متعلقة بحياتنا لا يأتي فقط من كون ما نعيشه مرضياً، بل يتضمن كذلك عامل تفكير واعٍ وتثمين للحياة ككل متماسك. هذا ما يمثل الصورة الأغنى للسعادة، في حين أن الصورة الأفقر تتمثل في إشباع الرغبات المباشرة. ولو عدنا إلى التمييز الذي أدخله هاري فرنكفورت لقلنا إنه أبعد عن رغبات وإشباعات المرتبة الأولى، علينا أن نقبل أطروحة وجود رغبات وحاجات من مرتبة أعلى تتعلق بالرغبات التي نرغب في أن تكون عندنا[14].

تُقاس سيطرة المرء على حياته الخاصة به بالتصميم الذي تمارسه الرغبات الأسمى، وهي الأقدر على التمييز بين كل الرغبات، من أجل أن تُظهر، من طريق الاحكام والافعال، المشاريع الأساسية لشخصه. إن الفكرة الكامنة هنا هي أنه كلما كانت مداولاتنا أغنى كانت أقدر على إيصالنا إلى السعادة، ومن الصعب جداً علينا القبول أن حياة عيشت كيفما اتفق، يمكن أن تكون حياة سعيدة. تزداد الضرورة إلى غنى مداولاتنا كلما كان إشباع رغباتنا يحصل في وضع نادر نسبياً، أو كان عليه أن يبقى ويستمر على الرغم من الصراعات الحاصلة بين رغباتنا القصيرة المدى وبين رغباتنا البعيدة المدى، أو أن يتغلب على بعض رغباتنا وحاجاتنا التي قد تكون مدمرة تماماً لنا.

توحي هذه الملاحظات إلى أن على الشعور بالرضى أن

يرتبط بحقائق يستطيع الشخص منّا أن يعتبرها كأمور مرغوب فيها إنسانياً. بهذا المعنى، فإن السعادة ليست فقط في «أن يكون المرء سعيداً»، بل هي كذلك «أن يكون المرء سعيداً بـ». حيث تكون المرجعية (هذه الأشياء التي نكون سعداء بها) جوهرية من أجل فهم حقيقة هذه السعادة. في مثل هذا التصور لا يعود يكفي أن نقول إن الأشخاص يشعرون ويحكمون بأنهم سعداء كي نستطيع أن نقول إنهم سعداء بحق. إن هذا يشكل شرطاً ضرورياً ولكنه غير كاف كي نقول إنهم سعداء، لأن حكمهم قد يكون خاطئاً أو يستند إلى اعتقاد خاطئ أو إلى معلومات خاطئة. غير أن الأطروحة التي تقول بأن السعادة لا تختزل الرضى ليست مقبولة دوماً، إذ كثيراً ما يعارضها تعريف للسعادة ينطلق من قياسها بنوعية اللذة التي نحس بها أو من مجموع الإشباعات التي نختبرها.

إن الإلحاح على هذا الوجه الموضوعاني (objectiviste) للسعادة يشكّل أمراً جوهرياً تماماً. ذلك لأنه يسمح لنا بأن نميِّز بين وجهة نظر الشخص الذي يختبر السعادة وبين وجهة نظر مراقب محايد. إن فرداً بسيطاً ساذجاً أُجريت له عملية استئصال فص في المخ سيكون سعيداً تماماً (من وجهة نظر ذاتية) حين يعدُّ أوراق العشب، ولكن مراقباً خارجياً لن يحكم عليه بأنه سعيد. لأن هذه العملية ليس حولها إجماع يحسبها بين عدد الأشياء الإنسانية الجيدة التي تشكل المصادر الموضوعية للسعادة، التي تمتد إلى الحياة بمجموعها وتحقق الإمكانات البشرية التي كانت قائمة بالقوة فقط لا بالفعل. على العكس من ذلك، يمكننا تخيل حالة فرد يحكم عليه شخص ثالث بأنه سعيد، بسبب كل الأشياء الجيدة الموضوعية التي يتمتع بها، ولكنه هو نفسه لا يحسب ذاته كسعيد.

لقد ربط الفلاسفة القدماء بطريقة جوهرية البحث عن السعادة بالاخلاقية. من هنا جاء التعبير المذهب الايدوموني (من اليونانية أيديمونيا «eudaimonia» السعادة أو الازدهار أو الغبطة) الذي أطلق على فلسفتهم. إن الفلاسفة القدماء قد دافعوا عن الاطروحة الرئيسية لمذهب السعادة «eudémonisme» الذي يقول بأن الإنسان الفاضل هو الذي يصل إلى الينبوع الحقيقي الوحيد للسعادة الإنسانية، وذلك ضد كل الاعتراضات الشديدة والعامة التي وقفت في وجههم. في كتاب أفلاطون المدعو «**غورغياس Gorgias**» هناك مُحاوران لسقراط هما بولوس (Polos) وكاليكلس (Calliclès) يمكن اعتبارهما بين المحامين الأشد للدفاع عن شكل من أشكال العدمية الأخلاقية التي يغذيها الإثبات أن الطغاة والأشرار هم أسعد الناس في كل مكان. على العكس من ذلك، فإن الرجل العادل البارّ الذي يرفض أن يقترف أي ذنب، يرى سمعته قد تحطمت، وأملاكه وأمواله قد صودرت، وعائلته قد أبيدت، وهذا يبرهن بوضوح على أنَّ من المستبعد جداً أن تكون الحياة الفاضلة حياة سعيدة. إننا ندرك الآن إلى أي مدى تشكل أطروحة مذهب السعادة أطروحة فلسفية تذهب غالباً ضد الحدس ولا تنتظر من التجربة العامة تأكد صحتها أو دحضها.

إن البشر يسعون وراء غاية أخيرة، وهم يتمثلونها في الوقت عينه الذي يرغبون فيها، ويسمح تملكها بالتحقيق الكامل موضوعياً للطبيعة البشرية. هكذا، فإن كل الاخلاقيات في العصر القديم قد حددت البحث عن الخير المطلق بأنه في آن واحد الخير الإنساني وهو السعادة، والخير الاخلاقي الواجبي. يتصف هذا البحث بسمات عدة. أولاً، هذا الخير المطلق يجب أن يشمل مجموعة الحياة الإنسانية. إنه لا يتكوّن من أحداث وحلقات وأحاسيس، بل لا بدّ أن يكون من الممكن التفكير فيه كمظهر من

مظاهر النشاط الذي يشكّل الحياة عينها. أما السمة الثانية، فهي أن هذا البحث يعود إلى استعداد طبيعي لدى الإنسان. إن الميل الطبيعي هو الذي، كما تقول الرواقية في تعبيرها الجميل، «يوصي» الإنسان بالاخلاق. قد يكون أفلاطون الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي شدد في بعض نصوصه على خصوصية الأسباب الأخلاقية بالنسبة إلى الأسباب الطبيعية. أما السمة الثالثة، فهي تساوي هذا الاستعداد الطبيعي بالعقلانية، وأفضل تمرين تقوم به هذه العقلانية هو المداولة حول الغاية الإنسانية التي هي السعادة والوسائل الكفيلة بإيصالنا إليها. غير أن الخير المطلق هو قبل كل شيء المكان الذي يتحقق فيه أعظم ما في طبيعة الإنسان الذي لا يستطيع أن يتهرب من هذه المهمة لانه يمتلك الموارد العقلية والحوافز المطلوبة. إن مذهب السعادة القديم الذي طابق بين الحياة السعيدة وبين الحياة الأخلاقية يتميّز بأمرين: إن الفضيلة تحقق وظيفة العقل الإنساني، وإنجاز هذه الوظيفة هو السعادة.

تمثُل السعادة امامنا كحقيقة إلٰهية ولكن في الوقت عينه تستطيع غالبية الناس بلوغها. وهي لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، بل أنها تتطلب مجهوداً ضخماً، وبهذا المعنى وحدهم الأشخاص الذين يمثلون قيمة أخلاقية ويحكّمون عقلهم يمكن أن يُدعوا سعداء. غير أن هذا الأمر لا ينطبق على الحيوانات ولا على الاولاد الصغار. إن المجهود المطلوب لا يهدف إلى جعل السعادة امتلاكاً لا يتزعزع كما يظن الرواقيون. إن مصائب كبيرة كتلك التي حلّت بالملك بريام (Priam) (آخر ملوك طروادة) والتي كابدها هو نفسه أو بسبب أهله كفيلة بهدم أية سعادة. إلا أننا هنا أمام حالة قصوى، ونحن لا يمكننا أن نرهن السعادة بالحظ الجيد أو العاثر، إذ إن قوام السعادة هو في نشاط منسجم مع الفضيلة وهي كذلك استعداد مستقر وكامل؛ وهي فضلا عن ذلك أفضل

طاقة لمواجهة كل خصومة. والكائنات التي لا تملك الفرصة لممارسة هذا النشاط، كما هو حال العبيد، هي كائنات محرومة من السعادة.

إن التصور الأرسطي للسعادة يستوحي الموضوعات السقراطية والأفلاطونية مع نقدها وتغيير وجهتها. لقد جعل سقراط من البحث عن السعادة الغاية الأخيرة التي تسمح بتفسير أفعالنا ورغباتنا وهو يتصور السعادة كممارسة جيدة شبيهة بالعمل التقني الذي ينجح دوماً حين تقوده المعرفة. وهي كذلك التعبير المباشر عن نظام النفس. يكمن في داخل النفس خيرها الخاص بها وهو العدل أو نظام النفس، ووجوده فيها هو السبب المباشر لسعادتها. إن الطبيعة الموضوعية لهذه السعادة التي ليس لها علاقة بالرضى الذاتي أو بالانشراح تفسر لنا لماذا اعتُبرت الفضيلة، في الفلسفة الأخلاقية السقراطية، الشرط الضروري والكافي للسعادة. عن السؤال حول «معرفتنا إن كان مصير العادل أفضل وأسعد من مصير الظالم»، يجيب سقراط أن اختيار حياة الفضيلة يعني اختيار حياة السعادة.

في الفكر الأفلاطوني يرتبط التعريف السقراطي للسعادة المتصل بتبرير أعمالنا وبأفضل أسباب التصرف والعمل، بتفكير إبستيمولوجي (معرفي) وأنطولوجي. الفضيلة هي شكل من أشكال المعرفة ولكن يمكن بلوغها فقط في نهاية مجهود كبير للتذكر حيث تدرك النفس حقائق المعقولات في الوقت الذي فيه تدرك ذاتها في طبيعتها الخاصة بها. يرينا أفلاطون في كتابه «الجمهورية *République*» كيف أن هذا الجهد يقود الفيلسوف نفسه إلى تأمل صورة الخير الذي يحاول أن ينقله إلى المدينة، ولكن على الأخص أن يطبعه في نفسه كي يجد فيه المصدر الوحيد الحقيقي للسعادة.

إن الفلسفة الأخلاقية الرواقية الأمينة في هذا المضمار على السقراطية تجعل التفوق الأخلاقي الفعلي، وهو الفضيلة العقلانية، الشرط الضروري والكافي للسعادة. إن غاية الإنسان، بحسب الرواقيين هي «العيش بتوافق» مع العقل ومع التكوين العقلي للكون. ولما كانت الفضيلة العقلانية هي الفضيلة الوحيدة الحقيقية فإنها تتسبب دوماً وبالضرورة بخير الذي يمارسها. بالتالي ليس المطلوب أي خير آخر؛ يمكننا أن نكون سعداء من دون أي شيء آخر سوى الفضيلة ونمارس اللامبالاة التامة نحو كل ما ليس فضيلة ولا رذيلة. قد تثير فينا بعض الخيرات ميلاً طبيعياً يخدمنا كمرشد في عملنا، غير أنها تظل محايدة أخلاقياً إذ أنها لا تساهم في سعادة الإنسان أو في شقائه. في الواقع، فإن السعادة التي نبحث عنها تتوقف على حيازة الفضيلة، وهي طريقة للوجود، يمكن أن نمارسها لصالح خيرات لا تنتمي إلى الحقل الأخلاقي، أي هذه الحقائق التي كان إبيقتاتوس (Epictète) يقول عنها إنها قد تتوقف علينا أو ربما لا تتوقف علينا. غير أن أي خسارة أو تقلبات للدهر لا يمكنها أن تزيل الاستعداد الداخلي وهو الفضيلة. إن تصور السعادة، في كل الفلسفة الهلنستية، كان يقوم على الحكم الذاتي العقلاني وعلى الاستقلال التام بالنسبة إلى كل التقلبات الخارجية، وكذلك بالنسبة إلى الرغبات والبحث عن اللذات.

إن هذا التصور القديم للسعادة الذي تلعب فيه الصلة بالفضيلة دوراً حاسماً مطلقاً يستدعي منا بعض الملاحظات. أولاً، كون الفضيلة شرط السعادة لا يعني أبداً أن الفضيلة قد عوملت كمجرد أداتها. فالفضيلة والسعادة هما عنصران مكوّنان لحقيقة واحدة، ولا تستطيع السعادة إلا أن تأتي دوماً لتضاف إلى الفضيلة. حتى في الابيقورية حيث تعد الفضيلة وسيلة للذة، والسعادة الغاية الوحيدة التي نختارها لذاتها، لا تعامل الفضيلة كمجرد أداة.

بعد ذلك، علينا إبراز الصلة بين تحديد السعادة وبين خيار الحياة السعيدة. أي نوع من الوجود علينا تبنيه؟ هل نتبنى حياة متوجهة نحو البحث عن الخير الحق أو حياة مكرسة لعبادة الخيرات الكاذبة والتكريمات التي تستهوي الجماهير؟ حياة ملذات أم حياة فلسفية؟ هذه الأسئلة كانت بين الاسئلة الاخلاقية التي تدور حولها معظم مناقشات العصر القديم.

الملاحظة الثالثة، تتعلق باستحالة تعريف السعادة بطريقة فردية فقط. إن الاكتفاء الذاتي للسعادة لا يشير إطلاقاً إلى حالة لا تخص سوى الفرد بل يتناول كذلك، حسبما يقول أرسطو: «والديه وأولاده وزوجته وأصدقاءه ومواطنيه بشكل عام، لأن الإنسان بطبيعته كائن سياسي». إن الفكرة التي تقول بأن سعادة الإنسان لا يمكن أن تكون حقيقية إلا حين تصاحبها سعادة الاشخاص الذين هم الأعزُّ لديه يشرحها أرسطو في تحليله للصداقة كحب لخير الغير. كذلك فإن أبيقور (Epicure) يتصور السعادة كسعادة بين أصدقاء. يشارك أفلاطون أرسطو في فكرته التي تقول بوجود خيرات أخلاقية لا يمكن للفرد بلوغها بمعزل عن المجموعة السياسية.

أما الملاحظة الأخيرة، فهي تتعلق بتمفصل الخيرات البشرية والخير الأخلاقي. كل الفلاسفة القدماء كان يهمهم ألا يقطعوا الصلة بالميول الطبيعية للناس. أنصار أبيقور وجدوها في البحث عن اللذة، أما الرواقيون فوجدوها في غريزة حب البقاء والتطور الذاتي، وحتى أفلاطون الذي أوصانا في كتابه «**فيدون** *Phédon*» بأن نقطع الصلة باللذات فإنه يعترف لهذه الأخيرة بالدور الذي تلعبه في البحث عن الفضيلة. إن تعريف السعادة هو أمر أساسي بالنسبة إلى كل هؤلاء الفلاسفة حتى وإن كان شرطها الضروري والكافي الفضيلة العقلية للإنسان التي تشكل استمرارية لميوله الطبيعية.

إن فكر مذهب السعادة خاص بالعصر القديم، إلا أننا نجده كذلك في المؤلفات الاخلاقية لتوما الاكويني (Thomas d'Aquin) التي كتبها تحت تأثير شديد لأرسطو. إن الغاية أي الخير البشري نجدها في كل عمل يقوم به الإنسان. يميّز توما الاكويني بين المفهوم الصوري للغاية النهائية التي تقوم على الإرضاء الشامل لكل رغبات الإنسان في خيره التام والكامل، وبين الغايات بمعنى الأشياء المطلوبة من أجل إشباع هذه الغاية النهائية أي الغاية النهائية المادية. يمارس الإنسان الخيِّر اخلاقياً نشاطه العقلي بالطريقة الإنسانية الاخص، بحسب تعددية للمعنى؛ هذا يفسر لنا كيف أن كمال النشاط البشري يتحقق بحسب تعددية منظمة للفضائل. إن الخير البشري الشامل يحتوي غاية كل الفضائل، غير أن أية واحدة من هذه الأخيرة لا تكفي لتحقيق التمام الإنساني الكامل من طريق التأمل، مع أن هذا يمثّل كمال النشاط الأسمى للعقل الإنساني. بذا، فإن السعادة التي نحققها في هذه الحياة تظل سعادة ناقصة، إذ إن السعادة الكاملة هي في وحدة الغبطة مع الله في الحياة الآتية.

## III ـ نظريات اللذة والمنفعة

اعتقد جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) (1748 ـ 1832) المعاصر لكانط، أنه قد اكتشف أساساً أكيداً للاخلاق في مذهب اللذة عند إبيقور[14]. إن التصور النفعي الكلاسيكي مثله مثل مذهب اللذة ينطلق من المبدأ القائل بأن اللذة هي قيمة إيجابية في حدّ ذاتها، وأن الألم هو قيمة سلبية في ذاتها[15]. إن ما يعنيه التعبير قيمة باطنة في ذاتها (أو مطلقة على عكس كلمة نسبية) ليس من السهل تحديده[16]. في الإبستيمولوجيا (علم المعرفة) الأخلاقية، أي في ما يخص تبرير أحكامنا الأخلاقية أو معتقداتنا

الاخلاقية، فإن اللجوء إلى قيمة «باطنة»، في ذاتها، يُفترض أن يخدم كنقطة توقف في عملية التبرير. إن قيمة «باطنة» مثل الحب أو اللذة تسمح مبدئياً بتبرير احكام أو معتقدات من دون أن تحتاج هي نفسها إلى التبرير. إن نحن سألنا لماذا كانت اللذة او كان الحب قيمة إيجابية فلن يكون سؤالنا في محله.

يعتقد المدافعون عن النفعية الكلاسيكية، لما كان مذهبهم الاخلاقي يستند إلى اللذة، فهو يقوم على أساس متين وواقعي. إنه يقوم على أساس متين لأن معاييره التي تبررها قيمة باطنة، في ذاتها (وهي هنا اللذة) بالتالي فهو لا يحتاج إلى تبرير إضافي. وهو واقعي لانه، في نظرهم، يبحث الإنسان لا محالة عن الحصول على الحد الأقصى من اللذة وعلى الحد الأدنى من الألم، أو بتعبير أدق، إنه يبحث عن أن يختار العمل الذي ينتج أكبر فائض من اللذة على الألم. على الأقل هذه هي وجهة نظر محامية، ولكن في الواقع فإن هذا التصور يشكل مفارقة (والبعض يقول بأنه متناقض أو هادم لذاته).

إن اللذة، في نظر بنتام، هي أية لذة. وهي، في معنًى علينا تحديده، مستقلة عما يتسبب بها (قراءة الشعر، أو مباراة جيدة في لعبة الورق أو تناول كوب جعة ... إلخ)، وكذلك عمن يشعر بها: إنَّ لذتي لا تساوي اكثر من لذتك، وما يهم في النهاية هو الكمية الكلية للذة، أو بتعبير أدق، الفائض الكلي للذة على الألم، ولهذا السبب فإن المقياس الأخير لتقييم الأفعال والمؤسسات الذي يقترحه بنتام هو مقياس اكبر قدْر من السعادة من اجل أكبر عدد من الناس، وكلمة سعادة هنا تُفهم بالمعنى العاطفي: حالة اللذة أو غياب التألم. لكن هذا يعني بالتالي أن اللذة الفردية لم تعد القيمة العليا: إن لذة الجميع هي التي باتت تحتل هذه المكانة. إن المرور من وجهة النظر الأنانية لمذهب اللذة الفردي إلى وجهة النظر

الإيثارية لمذهب اللذة الكوني يمكننا تثمينه أخلاقياً. غير أن عيبه يكمن هنا في أنه يُفقد المذهب النفعي واقعيته النفسية. مَن الصعب أن تفسر لماذا كان على الإنسان أن يساهم في زيادة لذة الجميع، حتى على حساب لذته الفردية. لقد رأى هنري سيدغويك (Henry Sidgwick) في هذا التوتر القائم بين مذهب اللذة الفردي وبين مذهب اللذة الكلي الكوني الصعوبة الأساسية التي تتضمنها الفلسفة الاخلاقية النفعية[17].

الاعتراض الثاني المهم على الصيغة المؤيدة لمذهب اللذة في الأخلاق النفعية يأتي من «دليل اللاشخصية». إن تركيز المذهب النفعي على اللذات والمعاناة يدخل عنصراً غير شخصي، بمعنى أنه يجعلنا نفترض أن اللذات والآلام يمكن تصورها بغض النظر عن الأفراد الذين يحسون بها أو يمتلكونها، وأنها يمكن أن تجمع: من هنا كان القول إن فكرة حساب اللذات والآلام ليست غير معقولة في المبدأ، وإن كان مثل هذا الحساب يطرح العديد من المشاكل التقنية. في الواقع، كل ما يقوله النفعي هو أن الحساب الذي يُستخدم من أجل تعيين سعادة العدد الأكبر يقبل إمكانية وجود تعويضات بين الأفراد. إن ما يحس به أحدهم أو لا يحس به يمكن أن يُعوَّض بما يحس به الآخر أو لا يحس به؛ بالطريقة عينها نستطيع أن نقول: إن فرداً معيّناً يستطيع أن يعوِّض خسارة في الراتب من طريق الربح في اليانصيب أو لعبة اللوتو.

إن الانتقادات الاشد التي وُجهت إلى النفعية أكدت أن العناصر اللاشخصية تساهم في جعل النفعية مذهباً منفراً تسمح به الفردية أو «تمامية» الفرد لصالح «إزالة الاختلاف التجمعي الخاص بالنفعية»[18].

إن فكرة عدم احترام «فردية الفرد» في النفعية يحوي عدداً

كبيراً من الاعتراضات ضد هذه النظرية الأخلاقية. إن النفعيين يؤكدون التزامهم نحو مبدأ الاعتبار بالتساوي لكل واحد من الناس، غير أن هذه الصيغة تعني في الواقع: «اعتبار قيمة كل واحد بقدْر مساهمته في رفع الحد الاقصى لسعادة العدد الاكبر». إن النسخة النفعية للمبدأ تبدو لاشخصية تماماً حين نعرضها بهذه الطريقة. بل يمكننا أن نضيف أنها تخاطر بأن تبدو منفرة بشكل كبير، وإن حظها للاعتراف بها كمبدأ أخلاقي ضعيف لانها تتعارض مع حدودنا الأخلاقية الأقل عرضةً للاختلاف والمناقشة. إن المشكلة هي أن محامي النفعية لم يدافعوا أبداً بشكل واضح عن تصورات يؤكدون فيها أن من الممكن التضحية بفرد من أجل أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس، وأن مثل هذا العمل يمكن أن يكون عادلاً أو جيداً، حتى وإن استعملوا شتى أنواع الامثلة (همُّها اختبار حدوسنا العادية) التي قد توحي بذلك. وهكذا فإن غودوين (Godwin) قد تفحص إحراج المنقذ الذي عليه أن يختار بين فينيلون (Fénelon) وخادمه، وأعطى براهين على أن أسبابنا للقول بأن من الواجب بالأحرى إنقاذ فينيلون يجب ألا تتبدل إن كان الخادم «أخي أو أبي أو فاعل خير»[19]. يمكننا بالطبع تحليل الحل الذي يقترحه غودوين كتعبير عن أنَّ النفعي هو على استعداد ان يقبل التضحية بفرد من أجل خير المجموعة، أو أن يتجاهل أهمية العلاقات العاطفية الشخصية أو الموجبات الخاصة في إجراءات اتخاذ القرار الأخلاقي. غير أن من الاصح أن نفهمه على أنه محاولة من أجل اقتراح مقياس للاختيار. مهما كان موضع اعتراض، من أجل إنقاذ احدهم تحت ظروف قاهرة معيَّنة، من نوع الظروف التي قد يواجهها طبيب في حقل المعركة. مع ذلك، فإن الانتقادات الموجهة إلى النفعية هي التي كانت بشكل عام وراء صياغة أشهر الأمثلة على التضحية بالأفراد لصالح المجموعة[20].

قد يكون علينا ألا نسارع لوضع النفعية في مقولة النظريات اللاشخصية. إن نظرية لاشخصية عن حق، حسبما يقول ديريك بارفيت (Derek Parfit)، ستتضمن تصوراً اختزالياً للشخص. ولن تجعل الفرد نوعاً من العنصر الميتافيزيقي الأخير[21]. غير أن معظم المدارس النفعية ليست اختزالية بشكل واضح. إن وحدتها الأساسية تبقى، مع ذلك، الفرد ورغباته، وتفضيلاته ومصالحه، حتى وإن كانت تميل إلى عزل اللذات والآلام عن الفرد الذي يحس بها. لهذا السبب يبدو أن بارفيت يوصيها بأن تبذل جهداً إضافياً من أجل أن تكون أكثر لاشخصية أي أكثر اختزالية كما لم تكنه كفاية حتى الآن. هذا يشكّل برنامجاً حسنته في أنه يجعلنا نشك في قيمة هذا النوع الجديد من الفكر الفلسفي المبتذل الذي يدين النفعية لأنه مذهب لاشخصي بطريقة مبالغ فيها.

## IV ـ نظريات الواجب:

في نظر كانط والكانطيين يتجسد المبدأ الأسمى للأخلاقية في فكرة الواجب. بالطبع، يبدأ كانط كتابه «**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**» بأن يؤكد أن ليس هناك ما يمكن أن ندعوه «من دون تحفظ بأنه خير سوى الإرادة الخيّرة»، وهذا قد يجعلنا نظن بأنه لا يعطي السيادة لفكرة الواجب: قد تكون تخضع في الواقع لسيادة الإرادة الخيّرة[22]. ولكن بالنسبة له، فإن قولنا عن أحدهم بأنه يملك إرادة خيّرة يعني في الواقع التأكيد أنه يسلك بحسب «احترام الواجب» ليس إلا، وليس بما «يتماشى مع الواجب» فقط، وذلك بسبب شتى أنواع الحوافز المنتفعة أو من أجل الحصول على بعض النتائج أو التداعيات التي تخدمنا إلخ («**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**»، ص 59 و64 ـ 65). إن الواجب المحض، إذا جاز التعبير، هو بالتالي مركز التصور الكانطي الذي يُعتبر ثورة

حقيقية، لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية إلى الخير أو السعادة[23] والذي يرفضه كانط، لأنه يدَّعي بأنه يؤسس معايير عمل صالحة لكل كائن يملك العقل، على وقائع مرتبطة بالتكوين الخاص للطبيعة البشرية، إلى جانب غير ذلك من النقائص («أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص 103 ـ 105).

ولكي ندرك مدى التغيير الحاصل علينا ألا ننسى أن كانط يعطي لكلمة «واجب» معنى أصيلاً. لقد وُجدت دوماً فلسفات أخلاقية اجتماعية حيث كان الواجب يحتمل منزلة مركزية، وكذلك كانت هناك أخلاقيات تعقل وفطنة تعيِّن واجبات كفيلة بأن تكون وراء شتى أنواع المنافع الشخصية أو مصدر تداعيات عامة جيدة خيِّرة. غير أن كانط لا يتصور الواجب الأخلاقي بهذه الطريقة، فهو غير خاضع لأهداف معينة أو لنتائج مبتغاة: إنه ليس شرطياً. إنه يفرض نفسه علينا من دون أي شرط: إنه مطلق، «قاطع». مع ذلك، فليس المجتمع هو الذي يفرضه أو أية سلطات خارجية. إنه لا يُلزمنا إلا بسبب صورته العقلانية. في الواقع، فإننا نحن الذين نضع أنفسنا بملء إرادتنا تحت شريعته. هذا الواجب بالمعنى الأخلاقي يشكل إذاً مفارقة. إنه يجمع الإكراه والحرية بطريقة معقدة لا نستطيع أن نقوم بوصفها بسهولة[24]. إن ما يفترض أن نكتشفه بسهولة، حين نتصرف انطلاقاً من «الواجب» (وليس فقط «تماشياً مع الواجب») ليس خضوعنا لسلطة خارجية ولكن حريتنا، واستقلالنا الذاتي العقلاني، ومقدرتنا على تحرير أنفسنا من بعض التعيينات الأمبيريقية empiriques (التجريبية)، وهي تعيينات تأتينا بشكل خاص من ميولنا أو من رغباتنا المباشرة. لما كان الواجب بالمعنى الأخلاقي لا يقابل مبدئياً هذه الرغبات كان هذا الواقع يشكِّل شرطاً ضرورياً لوجوده، لأن الواجب لو كان يقابل هذه الرغبات لأصبح زائداً لا طائل تحته[25]. ليس من واجب إلاّ لكائنات

تتمتع بالعقل، ولكنها غير كاملة تخضع لرغبات لا تذهب بالضرورة إلى الجهة التي يأمر بها الواجب، ولكنها مع ذلك قادرة على بذل جهدها في هذا الاتجاه. هذه الحركة مماثلة للحركة التي تحصل حين ندرك في لحظة صعبة بعض الحقائق المنطقية أو الرياضية. إنها تفرض نفسها علينا بطريقة معيّنة. مع ذلك، فإننا حين نكتشفها لا نشعر بأننا مُكرهون بل بأننا أحرار (أو متحررون من الخطأ، من الاستدلالات الخاطئة والحلقات المفرغة إلخ).

يمكننا أن نقول ليس هناك بالنسبة إلى كانط سوى واجب واحد بالمعنى الأخلاقي. وهو الذي يُعبّر عنه في الصيغ المختلفة للأمر القاطع المطلق الشهير والذي عرضه كقانون أخلاقي أو «مبدأ من مبادئ العقل العملي». الصيغة الأولى تقول: «افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في الوقت عينه أن تغدو قانوناً كلياً». («**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**»، ص 97). كما يمكن أن تكون بالصيغة التالية: «إفعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون كلي للطبيعة». (ص 98). أما الثانية فتطلب منا: «إفعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائماً وفي الوقت نفسه، لا كمجرد وسيلة ألبتة». (ص 108). الصيغة الثالثة، تطرح مبدأ استقلال الإرادة (بالتباين مع مبادئ التعيين الخارجي أو «التبعية»)، وبحسب هذا المبدأ فإن إرادتنا ليست مجرد خاضعة للقانون ولكنها «خاضعة له بطريقة تجعلها في الوقت عينه تعتبر مشترعة». (ص 111). أما الصيغة الرابعة، فهي تتعلق بالمثل الأعلى «حكم الغايات» حيث جميع العقلاء يتصرفون بحسب قواعد القانون الأخلاقي. (ص 114).

يحلل كانط أنواعاً شتى من «الواجبات» الخاصة، غير أن الفكرة الكائنة وراء ذلك هي أن هذه هي واجبات «أخلاقية» إذا

وفقط إذا كانت تتماشى مع القانون الأخلاقي، أي قادرة على أن تصبح «كلية، كونية». هذا يعني عملياً أن أي واجب ليس أخلاقياً إلا إذا كان من الممكن اعتباره مبدأ يمكن تطبيقه على الجميع ودوماً من دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض في الفكر أو في الإرادة. (أسس، ص 99). مثل هذا المعيار يستبعد مثلاً قاعدة تقول بأن في إمكاننا أن نقطع وعداً لأحدهم حتى حين نكون واثقين تماماً بأننا نستطيع أن نفي به، إن كان هذا يسمح لنا بأن نتخلص من موقف محرج. إن قاعدة من هذا النوع هي في الواقع هادمة لذاتها (في الواقع، بسبب تداعياتها، كما لاحظ ذلك بعض نقاد كانط) لو طبقت دوماً في كل مكان، لأنها ستدمر الثقة التي نوليها بشكل عام للوعود «سينصحك كل الناس بمثل هذه الإعلانات للوعود ولن يروا فيها سوى مهرب باطل» (أسس، ص 101). بين الواجبات الخاصة يميِّز كانط الواجبات التالية:

1 ـ الواجبات الكاملة (مثل واجب عدم الكذب وواجب الوفاء بالوعد، الذي علينا دوماً احترامه، هذا يعني ضمناً أن من الممكن أن نحترم هذه الواجبات بالنسبة لكل الناس، وفي كل الظروف، من دون أي استثناء) والواجبات غير الكاملة (مثل واجب الإحسان الذي من المستحيل بالطبع أن نحترمه بالنسبة لكل الناس وفي كل الظروف من دون أي استثناء، غير أن من السيِّئ عدم احترامه إطلاقاً).

2 ـ واجبات نحو ذاتنا عينها (واجب المحافظة على أنفسنا وتحسين أنفسنا) وواجبات نحو الغير (احترام الغير، وهذا ما يقود إلى عدم إنزال أي شخص إلى مستوى الوسيلة، حب الغير، وهذا يقودني إلى أن أتبنى بعض أهدافه، واجب عدم الاغتياب، وواجب الآباء) وكل هذه الواجبات تنقسم بدورها إلى كاملة وغير كاملة.

إن معنى المفردة «واجب»، ومعيار التحقق منها هو التماشي

مع مختلف صيغ القانون الاخلاقي (أي عملياً، إمكانية المرور إلى الكلي الكوني من دون تناقض في الفكر أو في الإرادة) هو بالطبع المعنى الذي يقرُّه معظم الفلاسفة الذين يقولون إنهم «كانطيون» أو «كانطيون جدد»، من جون رولز (John Rawls) إلى كريستين كورسغار (Christine Korgaard)، مروراً بتوماس ناغل (Thomas Nagel) وألن غويرث (Alan Gewirth)[26].

هذه الأخلاقيات الكانطية أو الكانطية الجديدة حول الواجب تنتمي إلى المجموعة الفرعية المسماة واجباتية والمتعلقة بالتصورات الأمرية، وهي تتميَّز عن مجموعة فرعية أخرى تدعى «تداعياتية أو نتائجية «conséquentialiste» (انظر: «**القواعد والتداعيات** *Règles et conséquences*» - الفصل الثالث) ويُعاب تقليدياً على هذه المجموعة «شكلانيتها»، «عقلانيتها»، «تشددها» و«عدم واقعيتها». يعتقد بعض الكانطيين أن التأويلات الرائجة لفكرة الواجب الأخلاقي لا يمكن الدفاع عنها وقبولها بسبب سمتها «المطلقة». لذا فقد اقترحوا صيغاً أخرى غير مطلقة أو تداعياتية (نتائجية)[27] لفكرة الواجب، وذلك أمام أسف الكانطيين الأرثوذكس الذين يعتبرون الكانطية التداعياتية بمثابة ضلال عقلي. إن الانتقادات الجادة، من وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية، تتعلق بقيمة معيار قابلية التعميم الكلي الكوني.

يحسب الفيلسوف الأخلاقي الواجبي الكانطي رفع قاعدة عمل إلى مستوى الواجب الأخلاقي لا يمكن تبريره بتداعياته الجيدة، ولكن بطابعه الجيد الخيِّر في ذاته، وهذا يأتي من أنه قابل للتعميم الكلي الكوني. بالفعل، ففي نظر كانط لا يمكننا أن نتصرف أخلاقياً إلا إذا عملنا بطريقة نستطيع معها أن نريد بأن تصبح قاعدة عملنا قانوناً كلياً كونياً.

غير أن بعض الفلاسفة يعترضون على فكرة تقول بأن أية

قاعدة كي تصبحْ مرشحة جيدة لمركز الواجب الاخلاقي عليها أن تكون ذات سمة كونية. في نظرهم، فإن مثل هذا الشرط ليس ضرورياً. ذلك ان قاعدة سلوكية يمكن أن تكون اخلاقية حتى وإن كان من المستحيل تعميمها كونياً. وبعض الفلاسفة يعتبرون أن هذا الشرط ليس كافياً.

إن مسألة الطابع غير الضروري للتعميم الكلي هي في أصل المناقشة بين أنصار الكلي وبين انصار الجزئي التي تحدثنا عنها سابقاً. أما مسألة الطابع غير الكافي فقد اوحت إلى نقد شديد للنظريات الكانطية والكانطية الجديدة. إذ أن العديد من أنواع قواعد العمل يمكن أن تكون قابلة التعميم الكلي من دون أن نستطيع القول عنها إنها واجبات اخلاقية. يكفي أن نفكر في قواعد عمل شخصية لا تسبب بأذى لأي أحد من مثل «تجنب المرور تحت سلّم». يمكن تعميمها كليةً من دون تناقض مع الفكر أو الإرادة، غير أنه من الواضح أننا هنا لسنا أمام واجبات أخلاقية. من ناحية أخرى، فإن الاختبار الاخلاقي في التعميم الكلي يمكن أن يصل بنا إلى نتائج قد يكون عندنا أسبابنا لنحكم عليها بأنها غير أخلاقية. حين أعمل بحسب مبادئ انانية أو عنيفة يكفيني قبول أن يعمل الجميع بحسب هذه المبادئ كي تصبح الأنانية أو العنف واجبات اخلاقية[28].

من حسن حظ أولئك الذين تصدهم المصاعب المرتبطة بالواجب الأخلاقي الكانطي، غير أنهم يظلون متشبثين بفكرة الواجب الاخلاقي، هناك معنى آخر أخلاقي للواجب، اكثر تواضعاً في تبريراته وأقرب إلى التصورات السائدة، وهو المعنى الذي تدافع عنه النظريات المسماة واجبات النظرة الأولى (أو الوهلة الاولى) والتي كان وراءها دافيد روسّ (David Ross)[29]. هذه النظريات ليست عقلانية بل هي حدسية. من ناحية ثانية، فهي ليست مطلقة

بل تعددية: إن الواجبات عديدة ولا تشتق من بعضها بعضاً، وهي ليست سوى إحدى العوامل التي علينا أخذها بالحسبان في أحكامنا الأخلاقية. إن الأفعال البشرية، بحسب روس، لها خواصّ لا تمتّ بصلة إلى الأخلاق (سريعة، ناجعة، إلخ) وخواصّ أخلاقية (تشعرنا باللذة أو لا تشعرنا، تطمئننا أو لا تطمئننا، تكافئنا أو لا تكافئنا، إلخ). وهذه الأخيرة تقسم إلى مجموعتين:

1 - الخيرات الداخلية الباطنة (المساهمة في تنمية المعرفة؛ إعطاء اللذة؛ إظهار استعداد فاضل، تبيان علاقة صحيحة بين الفضيلة وبين اللذة).

2 - الواجبات (أن يكون المرء خيِّراً؛ ألاّ يضر الغير؛ أن يعترف بالجميل أن يكون عادلاً، أن يحترم التزاماته، وأن يتحسن باستمرار).

لهذه الواجبات بالنسبة إلى روسّ أولوية على الخيرات، إلا أنها واجبات الوهلة الأولى فقط التي يجب تمييزها عن الواجب الفعلي. ولكي نفهم جيداً الفرق بين هذين النوعين من الواجبات يكفينا أن نفكر في استدلالاتنا الأخلاقية اليومية. ليس من الصعب علينا أن نرى أن عملاً معيّناً يحمل الخاصية الأخلاقية «لاحترام التزام» مثلاً، وأنه جيد من هذه الناحية على الأقل. غير أن هذا لا يعني أننا نحكم عليه بانه جيد في شموليته (totalité). نحن نعرف، مثلاً، أنه في الوقت الذي يحترم فيه التزاما نحو أحد الناس فإنه يضر بواحد آخر، إلخ. في نهاية استدلالنا قد يحصل أن نعتقد أن هذا العمل ليس جيداً، بعد أن فكرنا جيداً، حتى وإن كان يحمل بعض النواحي الأخلاقية الجذابة للوهلة الأولى. في هذه الحال نستنتج أن واجبنا الفعلي هو في عدم الإقدام عليه. من هنا جاءت فكرة وجود فئتين من الواجبات: واجبات الوهلة الأولى، والواجب الفعلي. الأولى، هي كما يقال معروفة قبْلياً. نحن متأكدون حدسياً

وبشكل مطلق قيمتها. ونحن لسنا بحاجة إلى أي تبرير إضافي من أجل التثبت من طابعها الأخلاقي. نحن هنا أمام خواص ملائمة أخلاقياً لعملنا، هذه الخواص التي تجعل العمل جيداً من هذه الجهة على الأقل. أما الواجب الفعلي، فهو الواجب الذي يتبدى لنا بعد أن تكون «مجموعة» الخواص الأخلاقية وغير الأخلاقية لعملنا قد أدركناها وأخضعناها لميزاننا. يشبه الواجب الفعلي، في الواقع، حل صراع أخلاقي بين عدة واجبات من فئة «الوهلة الأولى». إن مفسري روسّ قد اعتادوا أن ينبهوا لأنّ التعبير «واجب من الوهلة الأولى» خادع لأنه قد يجعلنا نظن بأننا أمام واجبات وهمية، في حين أن الصحيح هو عكس ذلك تماماً: هذه الواجبات تظل دوماً واجبات حقيقية، حتى وإن لم تكن هي الحافز وراء هذا العمل أو ذاك العمل المحسوس. علينا دوماً ألا تغيب مثل هذه الملاحظة عن ذهننا.

إن الصعوبة الرئيسية، في تصور روسّ، تكمن في أنها لا تقترح أي إجراء واضح بيِّن لحل الصراعات، ولا أية تراتبية مبادئ تسمح في النهاية بإعطاء الأولوية لواجب على الواجبات الأخرى. نحن هنا أمام تعددية حقيقية. يقول روسّ لنا إننا أمام هذه المواضيع المعقدة لا نَملك أي مرشد سوى الحدس. وهو مرشد معرَّض للخطأ بالطبع، غير أنه الوحيد الذي نملكه. يمكننا أن نلاحظ أن المعنى «المنهجي» لكلمة «حدس» (إدراك مباشر، غير مفهومي، للواجب الفعلي) ليس هو عينه المعنى الإپستيمولوجي (المعرفي) (التعرف إلى واجبات الوهلة الأولى من دون أن يتطلب ذلك أي تبرير إضافي). إن الحدس، في معناه الإپستيمولوجي، هو شكل من اليقين (نحن نعرف من دون تبرير إضافي أن علينا ألا نضر غيرنا). وفي معناه المنهجي هو مرشد عرضة للخطأ. في الواقع، فإن مشكلة الحدس هي أن معناه مبهم:

مرة يقين (في التعرف إلى واجبات الوهلة الأولى) أو مرة التعرض للخطأ (في اختيار الواجب الفعلي).

## V ـ نظريات الفضيلة والحياة الأخلاقية

علينا منذ البداية، أن نشدد على أن العودة إلى مفهوم الفضيلة يقابل رجوع تصور جذاب للأخلاقية نحدده بالتعارض مع تصور أمري. إن التباين بين هذين التصورين للأخلاقية قد عرضه بالتمام هنري سيرغويك (Henry Sidgwick) في الصفحات الاولى للمصنف الذي كرّسه لتاريخ الفلسفة الأخلاقية[40]. إننا نجد التصور الجذاب للأخلاقية في فلسفة كل من أرسطو (Aristote) وتوما الاكويني (Thomas d'Aquin)، وهو يعترف بفكرة الخير كأفهوم أخلاقي اولي. هكذا، فإن قيمة عمل أخلاقي تستمد مما يريده الفاعل الحقيقي حين تكون إرادته مستقيمة ومستنيرة، ويملك معلومات كافية حول طبيعة رغباته وأغراضها. إن ممارسة الفضيلة هي الجزء الجوهري في الحياة السعيدة التي يستطيع كل واحد منا أن يرغب فيها، والتي يشتهيها كفايته الاخيرة. والفضائل التي هي استعدادات الفاعل ذات الطابع الاخلاقي، أو هي صور توجهات إرادته، تسمح بإتمام خير الفاعل الحقيقي، وهذا الخير هو خير إنساني بالفعل.

يتعارض هذا التصور «الجذاب» مع التصور «الأمري» للأخلاقية المؤسس على أولوية القانون والعدل. وأفهوم الواجب يمثّل مركز هذا التصور كما أن أفهوم الفضيلة هو في قلب التصور «الجذاب». إننا نجد مختلف جوانب التصور الأمري للأخلاقية معروضة بطريقة نسقية في فلسفة كانط. ظلت، حتى منتصف القرن الماضي، التيارات المسيطرة للمدارس ما بعد ـ الأخلاقية (الميتا ـ أخلاقية)، وكذلك الفلسفات المتأثرة بالكانطية

وبالنفعية، تعبّر في معظمها عن مثل هذا التصور الأمري للأخلاقية. إذ من الخطأ أن نعتقد أن النفعية، لما كانت تعرِّف الخير بأنه السعادة، فإنها توضع ضمن أنصار التصور الجذاب للأخلاقية. على العكس من ذلك، فما هو أول في التصورات النفعية هو الواجب الضروري بإنتاج أكبر سعادة من أجل أكبر عدد. إن هذا النمط للتيار المعمم كليةً هو بالأحرى الصورة القصوى للتصور الأمري[31].

إن التشدد بالعودة إلى الحاجات الخاصة فعلاً بالإنسان من أجل تعريف خصوصية الأحكام الأخلاقية كان هم فيليبا فوت (Philippa Foot)، وقد دافعت عنه ببلاغة. إذ قالت بأن كل حكم أخلاقي عليه أن يعيّن كيفية إشباع بعض الحاجات الخاصة بالبشر، والتي تعطيهم سبباً للعمل. إن الواجب الأخلاقي لا يمكن بالتالي أن يكون قاطعاً مطلقاً لأنه يتأسس دوماً على الحاجات[32]. إن أسباب التصرف تعود إلى التعبير عن الرغبات أو الحاجات التي تنغرس فيها الأخلاقية الواجبية. تختصر فيليبا فوت وجهة نظرها على النحو التالي: «أنا إذاً أقوم بجدية تامة بوضع نظرية ترفض إمكانية القول بأن أحداً يستطيع أن تكون عنده غايات مختلفة عن الغايات التي يملكها في الواقع، أي أنها ترفض الفكرة القائلة بأن على الإنسان اللامبالي واللاأخلاقي أن يهتم بتخفيف آلام الغير أو بحماية الضعفاء. في تصوري علينا أن ننطلق من واقع أن بعض الأشخاص ينهمّون بالفعل بمثل هذه الأشياء وحتى أنهم يكرسون لها حياتهم بأكملها. يستطيع هؤلاء الأشخاص إذاً أن يتكلموا عما يجب فعله حين نفترض مسبقاً وجود مثل هذه الأهداف المشتركة. هذه الأشياء ضرورية ولكن فقط بشكل ذاتي، وهي ضرورية، شرطياً، في لغة كانط»[33].

إن الأوامر القطعية المطلقة كما تتصورها الفلسفة الكانطية،

والتي يفترض أنها تعطي سبباً للعمل لمن يعتبرها، ليست ناجعة في الواقع، بحسب تحليل فيليبا فوت، إلا لأن هناك أناساً خيّرين يريدون الشيء عينه الذي توصي به هذه الأوامر[14]. بالطبع إنّ منظور القيام بحياة أخلاقية لا يمثّل بدون شك غرضاً مرغوباً فيه لكل فرد كفاية في حد ذاتها. بالتالي علينا أن نبرهن لمن لا يؤمن بذلك على أن كون الإنسان خيّراً أخلاقياً هو أفضل وسيلة لإشباع حاجات أخرى وهي ليست فقط الحاجات المرتبطة بتخفيف الألم أو ضيق الحال، ولكن كذلك حاجات الإنسان الذي يهتم بمصير أناس آخرين.

لقد أراد النقد الذي شنته في الوقت عينه إليزابيت أنسكومب (Elizabeth Anscombe) أن يكون أكثر جذرية. إن المقالة المعنونة «الفلسفة الأخلاقية الحديثة *Modern Moral Philosophy*»، والتي صدرت سنة 1958 - وهي مقالة صعبة إلاّ أن تأثيرها كان عظيماً - هاجمت مجموع الفلسفة الأخلاقية للقرن العشرين كفلسفة قد تخطاها الزمن وتتميّز بعدم التماسك[15]. لقد حاول كل الفلاسفة المعاصرين، حسبما تقول إليزابيت أنكسومب، أن يعرّفوا شكلاً من «الواجب الأخلاقي» مستعينين بتعابير ليس لها معنى إلا بالنسبة إلى مشترع إلهي. والحال، أن هؤلاء الفلاسفة لم يعودوا يتصورون العالم وقد طبعته شريعة إلهية. كيف يمكننا تبرير أنهم ما زالوا مستمرين في استعمال هذه الصيغ في حين أنهم لم يعودوا يشيرون إلى مرجعية تنتمي إلى نظام إلهي، وأن أية هيئة تشريعية لم تأت لتحل محل الله كمصدر لمفاهيم الواجب. لقد ذهب نقد إليزابيت أنسكومب إلى حد الشك في وجود مفاهيم خاصة بالأخلاق لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستعدادات الطبيعية للبشر. وقد طالبت الفلاسفة بأن يضعوا من جديد في مركز النظريات الأخلاقية مفهوم الفضيلة، رابطين هذه الأخيرة بحاجات

الإنسان ورغباته. المهمة الأولى التي يجب الاضطلاع بها في هذا الاستيعاب الجديد للفلسفة الاخلاقية تكمن في توضيح المفاهيم النفسانية التي هي القصد والرغبة والحاجة وشرحها. ونصحت إليزابيت أنسكومب أخيراً «فلاسفة الأخلاق» بالعودة إلى فلسفة الروح والعمل على مواضيعها، وذلك قبل البدء من جديد بالتطرق إلى المسائل الخاصة بالأخلاق.

لقد أخذ الاسدير ماك إنتاير (Alasdair MacIntyre) العديد من أفكار هذا النص المثير والبرنامجي فقط (الذي كان له القليل من التأثير على أعمال إليزابيت أنسكومب) وعالجها بطريقة اعمق بكثير. لقد أكد ماك إنتاير، في كتاب سماه «**بعد الفضيلة** ***After Virtue***»، صدر سنة 1981 وكان له صدًى كبير، أن المجتمعات الحديثة لم تتلقَّ أي تراث من الماضي، وما تملكه هو عبارة عن أجزاء تراثات وتقاليد لا تتماشى في غالب الاحيان مع بعضها، وهذه الأجزاء تجسد القناعات الأخلاقية للرجل الحديث[16]. فهو يلاحظ أننا «أفلاطونيون كماليون» حين نكافىء بسخاء أبطال الألعاب الأولمبية الحائزين على المداليات، ونحن «نفعيون» في العديد من ظروف الحياة حيث يكون علينا أن نوزع موارد نادرة، ونحن لوكيُون (نسبة إلى جون لوك (John Locke) الفيلسوف الإنجليزي) حين نؤكد القيمة المطلقة لحق الملكية الخاصة؛ ونحن مسيحيون حين نعترف بأهمية الإحسان والمحبة والتعاطف ومساواة جميع الناس من ناحية القيمة الأخلاقية؛ أخيراً فإننا «كانطيُون» حين نتشدد بتأسيس الأخلاق على الاستقلال الذاتي الشخصي. تحاول النظريات الأخلاقية المعاصرة بشكل مبلبل أن تجد تماسكاً يسمح بجمع هذه الاجزاء المتباعدة. غير أن الاستعمال الذي تقوم به هذه النظريات للقناعات الأخلاقية حين تعتبرها كمجموعة حدوس نقيس عليها طموحها في التفسير، ليس له ما يبرره لأن هذه القناعات غير

متجانسة وخاطئة ومنقطعة عن الإرث الفكري الذي انبثقت منه. إن العودة إلى تصور الخير الإنساني، المستوحى من الفلسفة الأرسطية، التي يطالب بها ماك أنتاير، تبدو كأنها أفضل وسيلة لإيجاد صورة من التماسك بين هذه القناعات، وكذلك كوسيلة لتحديد مثال حياة وإعطاء معنى للوجود الإنساني. إن التراث الارسطوطاليسي يبدو بالفعل صالحاً بشكل خاص لكي يقترح علينا نظاماً سردياً للحياة الفردية (a narrative order of a single life) نستطيع بالنسبة له أن نحدد نماذج تفوُّق للممارسات الإنسانية.

لقد تركت اطروحات ماك إنتاير بصماتها على التطور اللاحق لاخلاق الفضيلة. فكل الذين أيّدوا هذا التيار قد عبَّروا عن إدانتهم لتراث فلسفة الأنوار، وعن شكّهم في إمكانيّة إعداد نسق متماسك لمبادئ أخلاقية ذات قيمة مطلقة وتطبيق كلي كوني، انطلاقاً من تمرين غير مُفرض تماماً للعقل البشري. ولقد طالب بعض المفكرين مطورين بذلك بعض اقتراحات ماك إنتاير، بشكل من الإلغائية (eliminativisme). فلقد لاحظوا أن مفهوم «الواجب» و«الالتزام» شكّلا جوهر الفلسفة الاخلاقية طيلة القرنين الأخيرين، في حين أن مفاهيم هي بالفعل اخلاقية مثل «الفضيلة» و«استعداد الإرادة» و«المداولة الأخلاقية»، قد حرمت تدريجياً من كل وظيفة ملائمة، ولذا حاولوا إعداد نظرية أخلاقية غير مبنيّة انطلاقاً من الوصايا والإرشادات والقواعد. ولقد وفرت لهم فلسفة الأخلاق الأرسطية المثل الحي لمثل هذا التصور الاخلاقي الذي يعرض قواعد للعمل ليس عليها أن تحدد بشكل صوري وكلي كوني، ولكنها تاتي ثمرة مداولة وحكم عملي قام به فاعل أخلاقي يتمتع باستعدادات جزئية خاصة به.

لقد عبّر ألاسدير إنتاير كذلك عن مطلب وضع الأخلاقية ضمن تصور غائي للخير الإنساني مؤسس على فهم للتمايز

الطبيعي أو إنجازات الإنسان، مع أنه قد عارض بوضوح العديد من أشكال الطبيعانية الأخلاقية، وذلك حين أصر على أن المنظورات الأخلاقية هي من أصل اجتماعي وعليها أن تلبي حاجات جزئية خاصة ومحددة تاريخياً. هذا المطلب أوحى إلى الأطروحة المركزية للطبيعانية التي يدافع عنها أنصار أخلاق الفضيلة والتي تقول: إن في الإمكان تحديد مفهوم للخير الإنساني انطلاقاً من أفهوم ثابت كثيراً أو قليلاً للطبيعة البشرية.

يؤكد المؤلفون الذين يهدفون إلى إعادة أخلاق الفضيلة أن التصورات التي يقيمها الناس حول موضوع ما هو خيّر وصالح أخلاقياً هي على علاقة منطقية أو داخلية بالحالات الذهنية التي تعبّر عن حاجات ورغبات الفاعلين الأخلاقيين الذين لهم مصلحة مشروعة في سعادتهم. فإن كان غرض معيّن خيّر وجيد فليس ذلك لأننا نؤكد أنه كذلك، ولكن لأننا نكتشف فيه بعض الصفات أو الخواص التي تبدو أنها قادرة أكثر من غيرها على إشباع الحاجات والرغبات التي يشعر بها البشر. غير أن مذهب أخلاق الفضيلة وإن ركّز على استعدادات الفرد الفاعل إلا أنه ليس بالضرورة مذهباً أخلاقياً ذاتانياً (subjectiviste). وهكذا تشدد فيليبا فوت (Philippa Foot) في أنّ في تصورها، كل قول حول الخير وكل محمول معياري، لا يتعلقان بالفرد الفاعل الذي يعلنهما، بالتالي فإنهما لا يخضعان لانفعالاته أو مواقفه أو أسباب اعتقاده، على العكس من ذلك، لأن العمل الخيّر يمكن أن يوصف بالاستعانة بسمات مستقلة عن الفرد الفاعل. غير أن من الصعب جداً تقدير مدى مثل هذا الاستقلال للأغراض الأخلاقية بالنسبة إلى تصور الفرد الفاعل، ذلك أنه بحسب حرفية نظريات الفضيلة عينها، من المستحيل علينا أن نقيّم حالة الأشياء بمعزل عن الطابع الأخلاقي الذي ينتجها.

لقد كان هناك نقد للنظريات الأخلاقية العقلانية والأمرية جاء من تصورات متسمة بنوع من الشكوكية، ونوع من التشاؤمية كذلك، نحو كل أخلاقية واجبية وفي قدرة النظريات الأخلاقية الواجبية في قيادة حياة البشر. هذه التصورات هي في صلة معقدة بنظرية الفضائل. فلقد تبنت العديد من انتقاداتها إلا أنها، على ما يبدو، قد رفضت أن تعطي مفهوم الفضيلة الطابع الجوهري الذي يقرُّ به أنصار مذهب أخلاق الفضيلة. إن أبرز ممثلين لهذا التيار هما ستيورت هامبشاير (Stuart Hampshire) وبرنارد وليامس (Bernard Williams)، وهما يجسدان بالأحرى شكلاً من أشكال العودة إلى فلسفة أخلاقية ترتكز على كثافة الحياة الإنسانية، وتتعارض مع العقلانية الأخلاقية، أكانت قادمة من مدرسة كانطية أو نفعية، هذه العودة جاءت بالنسبة إلى الأول تحت تأثير الحدسانية (intuitionnisme)، أما بالنسبة إلى الآخر فقد كانت من تأثر شكوكي ونيتشوي.

إننا نجد هنا شكلاً آخر للعودة إلى الفكر الأخلاقي اليوناني غير الشكل الذي دافعت عنه مدرسة أخلاق الفضيلة. لم يجد برنارد وليامس في فكر أرسطو شكلاً من أشكال الطبيعانية الأخلاقية، بل اقتبس منه بالأحرى مجموعة من الأفكار لها صلة بطريقة ولوج الأخلاقية في الحياة الفردية. وهكذا سيأخذ من أرسطو الفكرة القائلة بأن المبادئ الأخلاقية لا يمكن توضيحها بكليَّتها بطريقة عقلانية، ولا تقييمها بطريقة تجريبية، لأن الممارسات الملموسة هي التي تعطيها معنًى وتسجلها داخل الحياة الاجتماعية؛ وسيأخذ القول بأن المَلكة (faculté) الأخلاقية (phronesis)[37]، هي المَلكة التي تقرر قابلية تطبيق المبدأ على بعض الحالات الجزئية الخاصة؛ وكذلك سيقتبس الفكرة القائلة بأن الأحكام الأخلاقية ليست إنتاجات العقل النظري. ولقد استعاد

برنارد وليامس فكرة عزيزة على لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) تقول إن فهمنا للغة يعود إلى نظام إعادة إنتاج لممارسات سابقة ولتدريب على صورة معيَّنة للحياة، مما سمح له بأن يقول إن استعمال اللغة الأخلاقية يتوقف على صورة مشتركة للحياة وعلى ممارسات جماعوية حيث تتحدد معاني مفردات تجربتنا الأخلاقية.

وعلى الرغم من تشديده على المفاهيم الأخلاقية الكثيفة التي تتعارض مع المفاهيم النحيلة، فإنه كان قد لاحظ أن فهمنا المسبق للمفاهيم الأخلاقية يصعب تحديده بشكل خاص حين لا تعرف المجموعة سوى إجماع محدود غير مستقر لدلالات هذه المفاهيم «الكثيفة». إن الاستهداف الأخلاقي الذي يقصده الفرد حين يتساءل «كيف عليَّ أن أعيش؟» يتحدد انطلاقاً من المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الفرد وحيث سيعيش جوابه، ولكن كذلك انطلاقاً من المشاريع والالتزامات التي تشكل هذا الفرد. إن أفهوم الحياة الأخلاقية المعيشة تصبح جوهرية فلسفياً حين يشدد برنارد وليامس في ضرورة تملك الفرد الفاعل، حيث تجري عملية المداولة العملية، لكل غنى تجربته الأخلاقية، مؤسساً بذلك «إمكانية قيام حياة فردية معقولة، حياة لا ترفض المجتمع، وتتقاسم بعمق إدراكاتها الأمور مع الآخرين، غير أنها مختلفة في نواحيها المعتمة وفوضويتها كما في مقاصدها المعقولة، مما يسمح لها بأن تكون حياة أحدهم»[١٨].

إن الحصة الخاصة بتعددية الصور وبالإبهام الخاص بالحياة الأخلاقية الفردية أخذها هنا بعين الاعتبار التفكير في الأخلاقية، كما كان قد حصل عند المؤلفين التراجيديين (المأساويين) اليونان وعند أرسطو. وهذا ما جعل معرفة الدور الذي تستطيع أن تلعبه النظريات الأخلاقية في قيادة الحياة الفردية وفي حل المسائل

الأخلاقية الملموسة تشكّل مسألة حادة جداً عليها المساهمة في فتح حقل جديد للبحث الخاص بالفلسفة الأخلاقية.

إلا أن البرنامج «الامري» يظل حيًّا، نادت إليزابيت انكسومب بالتخلي عن الأخلاقيات الامرية، وهي على كل حال في طريق الانحلال، وتمثّت من اعماقها نهضة الأخلاقيات الجذابة. غير أن التاريخ القريب للفلسفة الاخلاقية لم يذهب بالضبط في هذا الاتجاه. لقد حدثت بالطبع فورة كبيرة حول الأخلاقيات الجذابة، غير أن الأخلاقيات الأمرية أكانت من نمط كانطي أو كانطي جديد، ازدهرت كذلك. ولقد عرفت بعض النظريات الأمرية الليبرالية (بالمعنى السياسي أو الليبرالي) التي تطلب بوضوح «الحياد» بخصوص تصورات الحياة الخيْرة (رونلد دووكين Ronald Dworkin، شارلز لارمور Charles Larmore، توماس ناجيل Thomas Nagel) أو أولوية العدل على الخير (جون رولز John Rawls) نجاحا باهراً[39].

في نظر إليزابيت انسكومب، أن الأخلاق الأمرية قد فقدت كل سبب وجودها، حين تدهرنت[40]. وفي نظرها فإن الوصايا التي بقيت مركز الأخلاق الامرية («لا تقتل»، «لا تشهد بالزور»... إلخ). لا يمكن أن تبدو كواجبات تلزمنا بحق إلا إذا كانت تساندها سلطة إلهية. وبعد أن فقدت هذا السند الديني لم يعد هناك أي شيء يبررها. غير أن هذا النقد الجذري لم يجرف القناعة معه لان الأخلاق الأمرية تطمح إلى أن يبررها العقل بالمعنى الواسع للكلمة، وهي لم تفشل كليةً من وجهة النظر هذه. تعتقد فيليبا فوت من ناحيتها، أن الاوامر الأخلاقية الكاذبة قد أصبحت اعتباطية مثلها مثل قواعد آداب المعاشرة (إتيكيت étiquette) التي تطلب منا ألاّ نضع مرفقنا على الطاولة حين وضعت أمامنا على أنها قاطعة (بالمعنى الذي أعطاه كانط لهذه الكلمة أي أن لها قيمة

مطلقة، غير شرطية وغير نسبية لغايات معيّنة أو رغبات). غير أن مثل هذا الحكم المتشدد لم يكن مقنعاً تماماً لانه يستند، في العمق، إلى إضعاف للتمييز بين الوقائعي وبين المعياري، في حين أن هناك أسباباً عديدة تحملنا على التمسك بمثل هذا التمييز.

خلاصة القول، إن الأخلاق الأمرية إن كانت قد بقيت على الرغم من المعارضات الشديدة التي أثارتها وما زالت تثيرها، فإن ذلك لا يعود إلى أسباب سيئة. إن جاذبيتها قد أتتها من واقع أنها تبدو وكأنها تحترم مبدأين بقيا مركزيين في التفكير الاخلاقي الحديث:

1 ـ الاستحالة المنطقية في التوصل إلى استنتاجات معيارية انطلاقاً من مقدمات وقائعية أكانت بيولوجية أو اجتماعية أو نفسانية أو ميتافيزيقية، ومنها فقط.

2 ـ مطلب التبرير العقلاني (بالمعنى الواسع للكلمة الذي يتضمن التماسك أو إمكانية التعميم الكلي الكوني) لاحكامنا الاخلاقية.

## VI ـ الأسس الطبيعية للأخلاق: التطور والعقلانية

إن ترسيمة التفسير التطوري عامة جداً، وليس هناك سبب يمنع تطبيقها على هذه المؤسسة التي هي الأخلاقية. وبتعبير أدق على نشوء السلوكات المسماة «أخلاقية (اهتمام بالعدالة، إيثار إلخ) وثباتها وأهميتها في الحياة الإنسانية»[41].

إنها ترسيمة تفسيرية استعادية من طابع مضاد للوقائعي. وهي تقول بالإجمال: «لو كانت المجموعات البشرية لم تعر أهمية كبرى للأخلاق لما عرفت النجاح الإنجابي الذي عرفته».

هناك أسباب إيستيمولوجية (معرفية) عديدة للشك في

صحة مثل هذا النوع من الاستدلالات الاستعادية النظرية إلى حد بعيد: ليس هناك أي أثر لمجموعات «غير أخلاقية»، التي نفترض أنها لم تستطع «البقاء». غير أن المشكلة التي تطرحها التطورانية على الفلسفة الأخلاقية ليست على المستوى الإبستيمولوجي (المعرفي) ولكنها على المستوى المعياري. إنها ليست مشكلة صحة هذا التفسير السببي للأخلاق ولكنها مشكلة معرفة ما إذا كان من الممكن، في حالة صحته، أن نستخلص منه تبريرات مذاهب تهتم بالأخلاق. كان هربرت سبنسر (Herbert Spencer) يعتقد أن النظرية التطورانية تستطيع أن تخدم كسند للفلسفة الأخلاقية النفعية الكلاسيكية التي تعطي قيمة داخلية باطنة للبحث عن اللذة وتجنب الألم. أما في ما يخص السياسة الاقتصادية والاجتماعية فقد دافع سبنسر عن مبدأ «عدم التدخل laisser-faire»[42] المتشرد إلى أقصى ما يمكن. وكان يرفض بشكل خاص كل تدخل لصالح المعدمين والضعفاء بحجة عدم معارضة مسيرة الاصطفاء الطبيعي الذي يميل إلى التخلص من الأقل كفاءة، لأن هذه المسيرة مهما كانت قاسية فهي مفيدة ونافعة وصالحة للنوع البشري في مجموعه. إن الفكرة التي يتضمنها استدلاله في الحالتين هي أن ما هو «طبيعي» هو «خير»، الإنسان يميل بطبيعته إلى البحث عن اللذة وتجنب الألم، إذاً هذا أمر جيد. إن سيرورة اصطفاء الأكْفاء «طبيعية»، إذاً هي جيدة. إن هذه المحاولات باشتقاق نتائج تتعلق بما هو «الخير»، انطلاقاً مما نحكم عليه بأنه «طبيعي» هي، في نظر العديد من الفلاسفة، خالية من كل صحة، إذ إنها خير أمثلة على خطأ الاستدلال الذي ندّد به دافيد هيوم (David Hume) والذي يقوم على المرور من القضايا المتعلقة بما هو كائن إلى قضايا تقول ما يجب أن يكون، أو ما دعاه ج. أ. مور «السفسطة الطبيعانية». إن واقع أنّ الإنسان يميل عفوياً إلى البحث عن اللذة وتجنب الألم، لا يتبع ذلك أنّ الخير هو أن

يكون الأمر كذلك أو أن من الواجب أن يكون كذلك. إنَّ واقع أنَّ الضعفاء سيُستبعدون طبيعياً من طريق سيرورة الاصطفاء لا يتبع ذلك أن الخير هو أن يكون الأمر كذلك، أو أن من الواجب أن يكون كذلك.

غير أنَّ الناحية الأهم للتطورانية اليوم، من وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية، هي أنها تُستخدم لتبرير برامج شكوكية جذرياً بالنسبة إلى كل التراث المعياري في الأخلاق. يقول مايكل ريوز (Michael Ruse): «يطرح علم أخلاق تطوراني دارويني حقيقي أن ليس هناك تبرير ما بعد أخلاقي (ميتا ـ أخلاقي) لعلم الأخلاق المعياري». هكذا، فإن الأخلاق ليست سوى «وهم جماعي للجينات الموضوعة لكي تجعلنا «إيثاريين»»[41]. يعتقد مايكل ريوز أن «شكوكيته الأخلاقية» كان قد نادى بها دافيد هيوم (بين الفلاسفة الكلاسيكيين) وجون ماكي John Mackie (بين المعاصرين).

في هذا المذهب الطبيعاني عينه ينادي بعض الفلاسفة المدعوين هوبزيين جدداً[44] بأنه ليس من المستحيل أن نعطي تفسيراً ذا طابع عقلاني أناني لكل تفضيلاتنا الإيثارية[45]. في رأيهم أن كل أخلاقية بمعنى نسق للتعاون المنصف يمكن لنا أن نشتقّها من فكرة المنفعة المتبادلة. بالفعل، ليس صحيحاً أن العقلانية تتطلب دوماً أن يبحث المرء عن رفع منافعه إلى حدها الأقصى أو أن يرفض أن يضع حدوداً لسعيه لإيصال إشباع تفضيلاته إلى أقصى ما يمكن. إن الفاعل غير القادر أن يضع حدوداً لرفع مستوى إشباعه هو فاعل غير قادر على إقامة اتفاقات ذات منافع متبادلة. إن الحل الأفضل من أجل كل واحد (من ناحية المنافع الشخصية) في مواقف من نوع «إحراج[46] السجين»[47]، لا يعود هو الأفضل حين يختاره السجينان (أو الخصمان). باختصار، يمكن أن يكون من الأفضل ألا يحاول الواحد أن يزيد

إلى الحد الأقصى منافعه الشخصية، وهذا ما يساوي أن نقول، بمعنى ما، إنه من الممكن أن يكون عقلانياً تماماً أن يتخذ المرء موقفاً أخلاقياً.

ولكن يبدو أن هناك عدم استقرار جوهرياً في موقف الأناني العقلاني، وذلك لأنه لا يمنح تفضيلات الآخرين أية قيمة باطنة أو مستقلة. وقيمة هذه الأخيرة تتغير بحسب السياق أي الظروف. فهي قد تكون مرتفعة في ظروف التهديد أو التبعية، وقد تكون معدومة حين لا يكون هناك تهديد أو تبعية. إننا لا نرى بوضوح كيف يمكن لقيود العقلانية الأنانية أن تكفي كي تبرر مبادئ أخلاقية جوهرية مثل مبدأ المساواة في النظر إلى المصالح المختلفة أو إلى كرامة كل واحد مهما تغيّر السياق العام.

في الواقع، إن الأخلاق العقلانية الأنانية، مثلها مثل الأخلاق التطورانية، تستطيع أن تقدم تفسيراً سببياً أو وظيفياً لنشوء بعض السلوكات المسماة «أخلاقية واجبية» ولبقائها وأهميتها، غير أن هاتين المدرستين غير مؤهلتين لتبريرها.

# الفصل الثاني

# أسئلة ما بعد الأخلاق

من المفترض أن تتميّز ما بعد ـ الاخلاق (الميتا ـ أخلاق) عن الأخلاق الأمرية بأنها لا تهتم بما هو خير، بل بدلالة كلمة «خير» أو غيرها من النوع عينه: «عادل» «أمين»... إلخ. غير أن اهتماماتها ليست لسانية محضة، ولا تستطيع أن تكون كذلك، نظراً لأن تحليل دلالة المفردات الأخلاقية المركزية يؤدي حتماً إلى تفحص مشاكل ليست لسانية. لأننا أمام أسئلة مفهومية وإبستيمولوجية (معرفية) ودلالية ونفسانية وانطولوجية. الاسئلة التي تحظى بأكبر المناقشات هي التالية[48]:

ـ هل يمكننا أن نشتقّ أحكاماً تقييمية (معيارية) انطلاقاً من أحكام وقائعية؟

ـ كيف يمكننا أن نبّرر أحكامنا الأخلاقية؟

ـ ما معنى «الخير»؟

ـ هل يمكن لبياناتنا الأخلاقية أن تكون صحيحة أو خاطئة؟

ـ هل تحوي أحكامنا الأخلاقية بالضرورة تنفيذاً للعمل؟

ـ هل أن خصائص القيمة الأخلاقية لا توجد إلا في رؤوسنا؟

## I - هل يمكننا أن نشتق أحكاماً تقييمية انطلاقاً من أحكام وقائعية؟

إن نقطة انطلاق التمييز بين الاحكام الوقائعية وبين الاحكام المعيارية نجده في نصَين شهيرين. من المفارقة حقاً انهما لا يتكلمان على «واقعة» أو عن «قيمة»، ولكن على «ما هو كائن» و«ما يجب أن يكون» أو «الأوامر».

إننا ندين بالنص الأول لدافيد هيوم وبالثاني لهنري پوانكاريه (Henri Poincaré). وقد اختصرا بصيغتين منطقيتين[49]:

- أطروحة پوانكاريه: إن استنتاجاً أمرياً لا يمكن أن يُشتق من استدلال ليس فيه أية مقدمة أمرية.

- «مقصلة» هيوم: لا يمكن أن نستنتج حكماً مرتبطاً بالرابطة «يجب» من أحكام غير مرتبطة بالرابطة «يجب».

غير أن هناك صيغاً أقل ارتباطاً بالمنطق وتتعلق بهذا الانقسام بين الواقعة وبين القيمة. في الحقيقة علينا أن نميِّز بين ثلاثة تأويلات (على الأقل): وهي وإن لم تكن متعارضة تتطلب تبريرات واعتراضات مختلفة. منطقية ومفهومية وإبستيمية. إن ما تبرهنه جوهرياً المناقشة حول الانقسام بين الواقعة وبين القيمة هو أن هذا الانقسام، حتى وإن كان له ما يبرره من وجهة نظر منطقية ومفهومية ومعرفية يمكن جداً ألا يكون له ما يبرره من وجهة النظر الانطولوجية: هذا على الاقل ما يمكن استنتاجه من البرهان المسمى برهان «الحدوث».

I - **التأويل المنطقي**: إن الانقسام بين الوقائع وبين القيم، في صيغته المنطقية يعني أن كل استدلال يُظهر كلمة واجب في الاستنتاج في حين أنه لم يكن موجوداً في أية مقدِّمة هو غير صحيح. هكذا، فإن الاستدلال من «المجتمعات البشرية تكون غير

مساواتية، إلى «المجتمعات البشرية» يجب «أن تكون غير مساواتية» فاسد غير صحيح. لقد جرت عدة محاولات للبرهنة على أنه لم يكن من المستحيل اشتقاق منطقياً «يجب» من «تكون»، أو كما يقال «المعياري» انطلاقاً من «الوصفي» أو «الوقائعي». لقد أكد بعض الفلاسفة، سائرين بهذا على خطى جون سيلر (John Searle) أننا من بيان وقائعي من مثل جيم (Jim) قال لجول (Jules): «أعد بأن أعطيك عشرين يورو»، من الممكن الاشتقاق منطقياً البيان المعياري «جيم يجب أن يعطي عشرين يورو إلى جول»[90]. إلا أن من الصعب أن نرى بماذا سيكون جيم «غير منطقي» إن لم يعطِ عشرين يورو إلى جول، بعد أن كان قد وعده بذلك. نحن سنميل بالأحرى إلى أن نعتقد أنه غير أمين ومهمل وغير جدير بالثقة إلخ، وهذا ليس الشيء عينه.

2 ـ **المفهومي**: إن الصيغة الثانية مفهومية وقد اقترحها الفيلسوف الإنجليزي مور (Moore) صاحب الكتاب الشهير «**مبادئ الأخلاق** *Principia Ethica*»[91]. يرفض مور فكرة وجود علاقة تطابق مفهومي بين الخير ومختلف تحديداته. لماذا؟ إن فلاسفة الأخلاق، بحسب مور قد اقترحوا التعريفات التالية للخير. التعريف النفعي: الخير هو ما يساهم في السعادة الأكبر للعدد الأكثر؛ التعريف الطبيعاني: الخير هو ما اصطفاه التاريخ الطبيعي لنوعنا (أو ما ساهم في بقائه)؛ تعريف مذهب اللذة. (الخير هو ما هو لطيف وما يمدنا باللذة)؛ التعريف الميتافيزيقي: الخير هو ما تريده إرادة حرة (أو الله) إلخ. لو كان هناك تطابق مفهومي بين الخير وهذه التعريفات لكان هناك تناقض في نفي أي منها. فكروا في تعريف «العازب». نحن نقول بأن هذا التعريف يقيم علاقة تطابق مفهومي بين عازب وبين «غير متزوج» لأن هناك تناقضاً أن نؤكد: «هذا عازب متزوج»، والحال، أن ليس هناك من تناقض

في أن ننكر تعريفات الفلاسفة الأخلاقيين. «هذا خير، غير أنه لا يساهم في أكبر سعادة للعدد الأكثر أو في بقاء النوع البشري» أو «هذا خير ولكنه ليس مُلذّاً تريده إرادة حرة، أو يريده الله»، هذه بيانات معقولة تماماً ومقبولة لا يُتناقض فيها.

بحسب مور، كل هذه «التعريفات» التي تقترح وجود تطابق مفهومي بين «الخير» وبين بعض المفردات الأخرى التي تحاول تحديده، في حين أن ليس هناك وجود لشيء من هذا القبيل، هي في الواقع «سفسطات» يدعوها بشكل مستغرب «سفسطات طبيعانية» (مع أن بعض هذه التعريفات التي يرفضها هي من نوع «الخارق للطبيعي»).

3 ـ **الإبستيمي**: إن الوضعيين المنطقيين هم الذين اقترحوا الصيغة الثالثة للتقسيم الحاصل بين القيمة وبين الواقعة. ويمكن تسميتها إبستمية (معارفية، اعتقاداتية) لأنها ترتبط باعتقاداتنا، وهي تقول بأننا نستطيع أن نتصور شخصين يملكان اعتقادات وقائعية متطابقة، بل أن يكون المجموع الشامل لكل اعتقاداتهما متطابقاً، ومع ذلك يقيم كلٌ منهما أحكاماً قيمية متعارضة[52]. ربما كان من الصعب أن نتصور ذلك حين نتحدث عن المجموع الشامل لاعتقاداتهما الوقائعية، إن كان لمثل هذه الفرضية معنى، غير أن من السهل جداً علينا أن نتخيل أنه حين يتعلق الأمر بمسائل جزئية خاصة يمكن أن يكون هناك توافق تام حول الوقائع واختلاف حول القيم. إن التباينات حول القيمة الأخلاقية للإجهاض أو الحكم بالإعدام تشكّل أكثر الأمثلة التي تُعطى للدلالة على وجود مثل هذا الاحتمال. إن الذين ينتقدون هذه الحجة يعتقدون أننا لا يمكن أن نتصور شخصين لهما الاعتقادات الوقائعية عينها ومع ذلك يُصدران أحكاماً قيمية معيارية مختلفة. إن هذه النظرية تتعرض للوهلة الأولى لاعتراض ذي طابع تجريبي

(empirique) يقول: إن هناك حالات من المستحيل فيها تبيان عدم توافق حول قضايا الوقائع، في حين أن هناك تباينات بيّنة في الأحكام المعيارية. غير أن نقد البرهان الإبستمي (الاعتقاداتي) هو قبْلي (a priori) تماماً. إنه يقول: من أجل كل تباين حول قضايا قيمية، يجب أن يوجد تباين حول قضايا وقائعية، سواء تحققنا من وجوده أم لم نتحقق. إن كون نقد البرهان الإبستمي (الاعتقاداتي) قبْلياً ليس بالضرورة لصالحه.

4 ـ **حدوث:** غير اننا من كل هذا لا نستطيع أن نستنتج بأن ليس هناك صلة بين القيم وبين الوقائع. إن غياب صلة تبعية منطقية أو مفهومية أو إبستيمية بين أحكام الواقعة وبين أحكام القيمة لا يعني عدم وجود أي صلة على الإطلاق. بل أن ميزة الاحكام الاخلاقية القيمية هي في أن تكون تابعة لاحكام الوقائع، وذلك بسبب الخصائص الأخلاقية التي ترجع إليها في كل ما يتعلق بالخصائص المسماة «وقائعية» أو طبيعية. من السهل علينا أن نوضح علاقة التبعية هذه، إذ يكفي أن نقارن بين الخصائص الاخلاقية وبين الخصائص السحرية أو التصوفية[26]. من الممكن جداً أن يقوم شخصان بعمل شيء هو نفسه، في ظروف هي ذاتها وفي نيّات عينها، وأن يحظى أحدهما بالنعمة في حين يُحرم الثاني منها. يمكن أن يكون هناك اختلاف في النوعية التصوفية بين الاثنين، من دون وجود أي اختلاف وقائعي خاص بالاعمال أو الظروف أو النوايا. ولكن من غير الممكن أن يقوم شخصان بتنفيذ عمل بعينه بالضبط، وفي الظروف ذاتها، والنوايا نفسها وأن يكون أحدهما خيّراً طيباً والآخر غير ذلك. لا يمكن أن يكون هناك اختلاف في النوعية الأخلاقية من دون اختلاف وقائعي متعلق بالأعمال أو الظروف أو النيّات. إننا نسمي «حدوثاً» هذه العلاقة التبعية للاخلاقي بالنسبة إلى ما ليس بأخلاقي.

إن وعي وجود مثل هذه العلاقة قد سمح لنا بتعديل برهان مور ضد «السفسطات الطبيعية». يرفض مور فكرة إمكانية وجود تطابق مفهومي بين الخير وبين مختلف تحديداته. غير أن غياب التطابق المفهومي بين المحمول الاخلاقي «خير» وبين المحمولات غير الاخلاقية (أو الوقائعية مثل «يساهم في الخير ـ المادي العام»، لا يمنع من أنها تشير إلى الخاصة عينها[54].

## II ـ كيف نبّرر أحكامنا الأخلاقية؟

إن المسألة الإبستيمولوجية (المعرفية) هي مسألة معرفة كيف نستطيع أن نبرر معتقداتنا أو أحكامنا أو بياناتنا (هناك إهمال معيَّن شاسع في معظم النظريات بخصوص هذه التعابير). في المجال الأخلاقي ما يجب التوصل إلى تبريره هو الاحكام الأخلاقية: «الرق شر» أو «الديمقراطية خير»، إلخ.

لا يمكن، بالنسبة إلى الوضعيين المنطقيين، تبرير مثل هذه الأحكام لأن ليس هناك أية عملية إجرائية تسمح لنا بالتحقق من صحتها «تجريبياً» كما يمكننا أن نتحقق من صحة أحكام وقائع مثل قولنا «الرق كان موجوداً في روما القديمة». إن نهاية عهد سيطرة التجريبية والتحقيقية «Vérificationnisme»[55]، التي نتجت عن الانتقادات الكاسحة التي قام بها كواين (Quine)[56] إلى جانب غيره، قد تجسدت بالتخلي، أو على الأقل بالتساؤل العميق حول التعارضات القاطعة بين التوليفي وبين التحليلي؛ بين الوقائع وبين النظريات، والإبستيمولوجيا التحقيقية المنبثقة من هذه التقسيمات. بعد حملة كواين سارت منهجيات التبرير المسماة «كليانية» «holistes» [من كلمة هولس «holos»: الكل]. لا يبدو أن هذه المناهج قد استبعدت، قبْلياً، أحكامنا الأخلاقية من مجموع الاحكام التي يمكن أن تجد تبريرها. إن منهجية جون رولز (John

(Rawls المسماة «التوازن التفكري» تُستخدم بالضبط لتبرير بعض هذه الأحكام[57]. وهي لم تقبل إلا بسبب الرفض العام تقريباً لمذهب التحقيقية والاعتراف العام بصحة المنهجيات الكليانية (holistes).

يمكننا إذاً القول إن الفضل الاكبر يعود إلى الإبستيمولوجيا الكليانية التي جاءت تحت تأثير كواين بالسماح لعودة المناقشة المعيارية إلى دائرة الجدال العقلاني، وبشرعنة الفكرة القائلة إن احكامنا يمكن لها تماماً أن تجد حجج تبريرها. إلا أننا نجد من ناحية ثانية أن أطروحات كواين الجوهرانية هي أبعد ما يكون عن أن تعطي المعياري كل حقه. ذلك أن فلسفته كانت وراء ظهور برامج واسعة لإضفاء الصيغة الطبيعانية على المعايير أكانت معرفية أو أخلاقية. وما حصل في النهاية هو أننا اليوم أمام مفارقة غريبة، فبفضل كواين ومنهجيات تبريره الكليانية استُعيدت المناقشات المعيارية المحضة. ولكن بسبب كواين ومذهبه الطبيعاني واجهت المناقشات المعيارية التقليدية القائمة على تبادل الحجج والأسباب احتجاجات جديدة.

مهما يكن من الامر، فإن المسالة الأساسية في الإبستيمولوجيا الأخلاقية اليوم هي معرفة إن كانت منهجيات التبرير الكليانية هي في منأى عن كل اعتراض، وإن كانت تستطيع بالفعل أن تُطبَّق على الاحكام القيمية أو المعيارية. ومن وجهة النظر هذه لا بدَّ من التمييز بين نوعين من الكليانية.

**1 - التماسكية المعتدلة:** يستبدل كواين التقسيم التقليدي بين القضايا التحليلية (أو الضرورية، الصادقة قبْلياً إلخ) وبين القضايا التوليفية (أو الممكنة الطارئة، القابلة للمراجعة إلخ) بخط مستمر ينطلق من البيانات المركزية، وهي بيانات نحن على استعداد لأن نحتفظ بها حتى في حالات الخلاف، ليصل إلى

البيانات الجانبية، التي تشكّل بيانات نحن أكثر استعداداً لمراجعتها. غير أن من الممكن مراجعة البيانات المركزية عينها (أو فقدها لوضعها المركزي) وذلك في ظروف معيّنة. من ناحية ثانية، إن المفكر الكلياني يعتقد أن من السخف الاعتقاد أننا يمكن أن نتحقق من صحة بيان معزول، أو دحض نظرية بأكملها عن طريق دحض بيان معزول[58].

**2 ـ التماسكية القوية:** تتخلى هذه الصيغة للكليانية عن كل ما يمكن أن يشبه تراتبية في الاعتقادات أو في البيانات. إن التعارض نفسه الذي يقيمه كواين بين بيانات مركزية وبين أخرى جانبية مرفوض هنا تماماً، لأنه موضع شبهة بأنه يحافظ على عقيدة تجريبية «empiriste» قديمة بوجود نقطة اتصال متميّزة مع العالم على جانب سطح نسق اعتقاداتنا (حين يكون علمياً). إن نصير التماسكية القوية يقول إن اعتقاداتنا تبرّر ذاتها من طريق تساندها المتبادل، وإن درجة عالية من التماسك تضمن، إن جاز لنا قول ذلك، صحة هذه الاعتقادات. إنه يقول، مثله مثل نصير التماسكية المعتدلة، إنه من العبث طرح إمكانية قدرتنا على التحقق من صحة بيان واحد معزول. غير أنه يذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه، إذ في نظره أن كل بيان يحرك مجموع معتقداتنا (العلمية وغير العلمية، النظرية وغير النظرية) وليس فقط مجموعة من المعتقدات الخاصة المسماة «علمية»[59].

إن إحدى مشاكل التماسكية القوية هي أنها لا تزودنا بالوسائل التي تمكننا من استبعاد مجموعات البيانات المتماسكة ولكنها غير صحيحة. فنحن نستطيع، انطلاقاً من مقدمات خاطئة وباستبعادنا بشكل منتظم كل البيانات التي لا تتماشى مع هذه المقدمات، أو باختيارنا بشكل منتظم كل البيانات التي تتمشى معها، أن نتوصل إلى مجموعات من البيانات متماسكة تماماً في

ما بينها ولكنها خاطئة في مجموعها: يكفي أن نفكر في حكايات الجنيّات، أو في روايات الجواسيس، أو في العلوم الكاذبة مثل علم التنجيم، كي نفهم طبيعة هذا الاعتراض. المشكلة الأخرى التي تواجهها التماسكية القوية هي أنها تبدو معرّضة لان تتفهم أنها تدور في الحلقة المفرغة. بماذا نبرّر «م»؟ نبررّها بـ«ل». ولكن بماذا نبرّر «ل»؟ نبرّرها بـ«م»... وهكذا دواليك.

إننا نرى إذاً أهمية إيجاد تبرير لأحكامنا الأخلاقية له ما يدعمه في التجربة المعيشة ذلك انه بشكل مساهمة حقيقية في إبستيمولوجيا الفلسفة الأخلاقية. إن الفكرة القائلة إن أحكامنا الأخلاقية يمكن أن تجد تبريرها في «الانفعالات» التي نفهمها كحالات ذهنية غير مفهومية، تماماً بالطريقة عينها التي يمكننا أن نبرّر فيها أحكامنا الوقائعية من طريق «الإدراك» الذي نفهمه كمجموعة حالات ذهنية غير مفهومية، هذه الفكرة تشكل مساهمة من هذا النوع. وهي في أصل برنامج بحثي مهم ومجدد[60]. علينا أن نميّزه عن النظريات القديمة التي كانت تقول بوجود «حس أخلاقي فطري» والتي سادت وعرفت مجدها الحقيقي في إنجلترا القرن الثامن عشر. بشكل عام، إن الفكرة القائلة بوجود وسائل غير مفهومية كي نبرّر أحكامنا الأخلاقية (إدراكات قيم ليست بالضرورة من طبيعة انفعالية) تسمح لنا بأن نعتقد إمكانية إخراج الإبستيمولوجيا الأخلاقية من إطار التماسكية القوية ومصاعبها.

## III - ما هي دلالة «الخير»؟

هناك نظريات مختلفة حول دلالة المفردات الأخلاقية العامة مثل «الخير». ولفترة طويلة، وبسبب تأثير الوضعية «positivisme»، ظلت النظرية السائدة انفعالانية «émotiviste» أو تعبيرانية «expressiviste»[61]. ماذا تقول هذه النظرية؟ خلافاً للمفردات مثل

«أزرق» «كبير»، «مغنطيسي» فإن المفردة «خير» لا تصف شيئاً على الإطلاق، ولا أي خاصة في العالم. إنها فقط تعبير عن القبول أو بالأصح إنها نوع من الهتاف والتعجب يعبِّر عن القبول (بلى! أحسنت! مرحى! هذا بالضبط... إلخ). فأنا حين أقول «هذا خير» بخصوص عمل أو آخر فإني لا أصف أي شيء محدد لهذا العمل، ولا أي سمة مختلفة عن ميزاته الطبيعية أو تأثيراته... إلخ، إني لا أفعل شيئاً آخر غير قبوله. انتُقدت هذه النظرية بشدة لأسباب عدة، أما الأسباب التي كانت لسانية فقط فقد حصرت في اثنين[62]:

1 ـ ليس صحيحاً أننا في كل مرة نستعمل فيها تعبيراً قيمياً مثل «خير» أو «شر» في حكم، أننا نفعل ذلك كي نعبِّر عن موقف قبول أو رفض. فالحكم الشرطي «إن كان شراً أن تقتل بريئاً فقتل عشرة هو شر أكبر»، لا يقول شيئاً عن موقف المتكلم نحو واقعة قتل بريء.

2 ـ هناك استعمالات يمكن أن ندعوها حملية أو نعتية للكلمة خير أو للكلمة جيد، كما حين نقول: «مدية جيدة» أو «مِنتاف جيد» أو «لاعب كرة قدم جيد»، في هذه الاستعمالات النعتية الدارجة لا يعبِّر المتكلم بالضرورة عن قبوله. حين أقول: «هذه مدية جيدة»، فهذا لا يعني: إنني أوافق هذه المدية (إذ ماذا يعني بالضبط مثل هذا القول؟).

إن أنصار الانفعالانية والتعبيرانية لم يستطيعوا يوماً أن يدحضوا هذه الاعتراضات، لذا فإن بعض الفلاسفة انتهوا إلى أن يقبلوا، على الأقل لعدم وجود مانع من ذلك، أن لا شيء يستبعد احتمال اعتبار المفردات الأخلاقية العامة مثل المفردة «خير» كمفردات تستهدف وصف أشياء، حتى وإن بقيت مسألة معرفة ماذا تصف هذه المفردات بالضبط مفتوحة.

## IV ـ هل يمكن لبياناتنا الأخلاقية أن تكون صحيحة أو خاطئة؟

لأسباب مختلفة (لن نبحثها هنا)، قد بان لنا واضحاً أن كل بيان اخلاقي يمكن أن يُعتبر صحيحاً أو خاطئاً إن كان يملك الصيغة اللغوية الصرفية المطلوبة: لا صيغة الاستفهام ولا صيغة الأمر، ولكن الصيغة الإثباتية أو الإخبارية. من وجهة النظر هذه ليس هناك اختلاف بين بيانات (اقوال، قضايا، جمل) غير أخلاقية كما في قولنا: «الثلج أبيض، البرنتصورات (ديناصورات أميركية ضخمة) هي من أكلة الأعشاب»، أو «اثنان واثنان يساويان اربعة» وبين بيانات أخلاقية من مثل «الرّق شر» أو «على المرء أن يفي دوماً بوعوده» إلخ. إن هذا الواقع مستقل عن مسألة معرفة ما إذا كان بيان خبري خاص معيَّن صحيحاً أم خاطئاً، وكذلك فهو مستقل عن الوسائل التي سنستعملها لبرهنة هذه الصح أو هذا الخطأ. هذا ما ندعوه إدراكية في حدها الأدنى. كل الفلاسفة تقريباً الذين يعالجون ما بعد ـ الاخلاقيات (الميتا ـ اخلاقية) اليوم يقبلون هذه الإدراكية في حدها الأدنى[63].

غير أنَّ بعض الفلاسفة، متأثرين بذلك بجون ماكي (John Mackie)، يأخذون بنظرية الخطأ[64]. فبعد الموافقة على الإدراكية الدنيا، كي يعترفوا بأننا نستطيع، بخصوص كل بيان «أخلاقي»، أن نطرح السؤال لمعرفة إن كان صحيحاً أو خاطئاً، ما دام يتمتع بالصيغة الخبرية المطلوبة، فإنهم يتوصلون إلى استنتاج شكوكي جذرياً: ليس هناك بيان صحيح بين كل هذه البيانات لأن ليس هناك وقائع أخلاقية او ذات قيم موضوعية قادرة على أن تجعل صحيحاً واحداً على الاقل من هذه البيانات، تماماً كما أنَّ ليس هناك وقائع خارقة للطبيعة يمكن أن تجعل صحيحةً توقعاتُ الطالع الفلكي للابراج أو التأكيدات الدينية.

في الختام إنّ المسالة اليوم لم تعد معرفة ما إذا كانت

البيانات الأخلاقية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة نظراً لأنها تستطيع ذلك على ما يبدو: المسألة هي معرفة ما إذا كانت بعضها على الأقل صحيحة وبأي معنى.

## ٧ ـ هل تحتوي أحكامنا الأخلاقية بالضرورة على تحفيز إلى العمل؟

بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة، يمثّل التأكيد أن كل حكم كي يكون أخلاقياً يجب بالضرورة أن تصاحبه نتائج عملية (أو أن يكون له تأثير على الإرادة) مجرد تفاهة سطحية. إن أنا أكدت مخلصاً أن واجب الإبلاغ عن الأجانب الموجودين في وضع غير قانوني يشكل فضيحة، فمن الواضح أنني ألتزم بطريقة معيّنة، بين أن أقوم بكل ما في استطاعتي كي أجعل هذا الواجب لا ينفذ، أو على الأقل أن أعبّر، كلما سنحت الفرصة، عن موقف رافض.

في علم النفس الأخلاقي أن تكون تداخلياً «internaliste» هو في كل بساطة قول هذه السطحية التافهة كمقدّمة لكل نوع من الاستدلال. غير أن انصار هذه التداخلية لا يتفقون على تفسير هذه الصلة التداخلية بين الحكم الأخلاقي وبين العمل. بعض هؤلاء التداخليين يعتبرون، وهم يتبعون في هذا دافيد هيوم، أن أفضل تفسير لهذه الخاصية الفريدة للحكم الأخلاقي[65] هو أنه، على الرغم من المظاهر السطحية، لا يعبّر عن معتقدات (أو على الأقل لا يعبّر فقط عنها). إنّ الفكرة الضمنية هنا هي أن وظيفة المعتقدات ليست تغيير الأشياء بل وصفها كما هي. بالتالي فإن كانت النتائج العملية (أو التأثير على الإرادة) تصاحب الحكم الأخلاقي، فإن ذلك لا يعود إلى أنه يتضمن معتقدات، بل لأنه يعبّر عن شيء آخر كفيل بأن يحركنا، كما يقال. والمثل على ذلك: الرغبات، التفضيلات، العواطف، المواقف إلخ. بعض التداخليين الآخرين يعترضون على هذا الاستنتاج، فهم يعتقدون أننا حتى

حين نقرُّ بأن الحكم الاخلاقي تصاحبه بالضرورة نتائج عملية، فليس هناك ما يجبرنا على أن نستنتج أن هذا الجنس من الاحكام لا يستطيع أن يعبِّر عن معتقدات. ما الذي يمنعنا أن نفكر في أن معتقداً معيَّناً يكفي في حد ذاته كي يكون حافزنا على القيام بعمل من دون تدخل رغبتنا في ذلك؟ أليس هناك من أعمال ننفذها (عن طريق الحذر مثلاً) من دون الاخذ بالحسبان رغباتنا الحاضرة وميولنا بشكل عام بل وحتى ضدها؟[66].

كان هذه اللوحة ليست معقدة ما يكفي، لذا علينا أن نضيف إلى هذين الخيارَيْن النظريات التي ترفض المقدّمة التداخلية التي تقول بوجود نوع من الصلة الداخلية بين الاحكام الاخلاقية وبين العمل. إن إنكار هذه المقدمة يعني أن تكون تخارجياً «externaliste»[67].

يلجأ التخارجي بشكل عام، من أجل تبرير وجهة نظره إلى هذه الحالات المسماة حالات «ضعف الإرادة» حين لا نفعل ما نحكم بأن من الخير أن نفعله. كل هذه الخيارات ما زالت مفتوحة، في الحالة الراهنة للمناقشة، بل أننا لا ندري من أي جهة علينا أن نبحث كي نكون قادرين على حسم الأمر.

## VI ـ هل توجد خصائص القيمة الأخلاقية في رؤوسنا فقط؟

إن مسائل الانطولوجيا الاخلاقية تُختصر في محاولة إيجاد حل مرضٍ لما يُسمَّى «سؤال أوثيفرون Question de l'Euthyphron». هذا السؤال طرحه سقراط حين طلب معرفة أن كان شيء ينتمي إلى التقوى لان الآلهة تحبه او ان الآلهة تحبه لانه ينتمي أصلاً إلى التقوى[68]. في الصيغة الاخلاقية لهذا السؤال فإننا نتساءل إن كان شيء معيَّن خيراً لاننا نرغب فيه أو إن كنا نرغب فيه لأنه خير. حتى زمن قريب كان يبدو لنا ان

علينا الاختيار بين أحد الأمرين: إما أن يكون الشيء جيداً لأننا نرغب فيه «المذهب الذاتاني subjectivisme»، أو إننا نرغب في شيء لأنه جيد «المذهب الموضوعاني objectivisme».

إن المناقشة الحديثة العهد التي تناولت المماثلة بين الخصائص القيمية مثل أن يكون المرء أميناً أو شجاعاً، والصفات الثانية مثل كون الشيء أحمر أو مرًّا كان لها الفضل في أن توحي لنا أن «سؤال أوثيفرون» وربما كان قد طُرح بطريقة خاطئة. بالفعل، فإن أهم مكتسب لهذه المناقشة كان أن كون شيء لا يتبدّى لنا إلا إذا كنا نملك قدرات معيّنة للاكتشاف أولاً، ولا يظهر عندها إلا من خلال منظور معيّن، لا ينتج عن ذلك أن هذا الشيء لا يملك أي موضوعية أو أي وجود واقعي. إن غرضاً معيّناً لا يبدو لنا أحمر إلا تحت شروط معيّنة (من الإضاءة، إلخ) ولأننا نملك جهاز نظر. غير أن هذا ألا يعني أن هذه الطريقة في الظهور أمامنا لا تملك أي نوع من الموضوعية، والدليل على ذلك هو أن الجميع يتفقون على أننا يمكن أن نُخدع بالنسبة إلى لون الأشياء. بالطريقة نفسها، فإننا نستطيع أن ندرك خصائص القيم الأخلاقية للأشياء وأن نحس بشعور بالواجب، فقط تحت شروط معينة ولأننا تلقينا تربية معيّنة. غير أننا ليس من حقنا أن نستنتج من ذلك أن هذه الخواص لا تملك أي نوع من الموضوعية وأننا لا يمكن أن نخطىء بالنسبة لها.

إن بعض الفلاسفة قد استغلوا هذه المماثلة كبرهان يؤكدون من خلاله أنه ليس هناك تعارض بين وجهة النظر الذاتية وبين وجهة النظر الموضوعية، وهذا يعني بطريقة ما أن الصيغة الانفصالية لـ «سؤال أوثيفرون» ربما كانت وراء إهدار طاقة هائلة في كل تاريخ المناقشات التي جرت في الفلسفة الأخلاقية[٣٠].

## الفصل الثالث

# مسائل الأخلاقية المعيارية

### I ـ القواعد والتداعيات، أخلاق الواجب والغائية

إن مفهومَي القواعد والتداعيات مركزيان في نظريتين من أهم النظريات الأخلاقية في التاريخ الماضي والحاضر للفلسفة الأخلاقية: التداعياتية «conséquentialisme» وأخلاق الواجب «déontologie»، ومن المناسب جداً أن نفحصهما بالرجوع إلى هاتين النظريتين. كل نظرية تستند إلى مبدأ.

1 ـ **التداعياتية** تطلب منا أن نعمل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أجل إعلاء شأن أفضل حالة ممكنة للأشياء، أفضل ليس بالنسبة لي شخصياً، ولكن بالنسبة إلى كل الذين يعنيهم الأمر، أي الأفضل من وجهة نظر محايدة أو غير شخصية[70]. إن هذا النوع من المبادئ غالباً ما يُرفض بحجة أنه مجرد أكثر من اللازم، أو لأنه بالضبط غير شخصي. غير أن الواقع هو أنه وراء اخلاقيات تسمى عادةً عيانية: أخلاقيات المسؤولية، التي تتعارض مع أخلاقيات الاقتناع[71].

2 ـ **اخلاق الواجب** تطلب منا دوماً أن نحترم شخصياً بعض قواعد العمل مثل الوفاء بالوعود وعدم الكذب وعدم إذلال الآخرين وعدم قتل الابرياء إلخ، وذلك مهما كانت التداعيات

والنتائج من وجهة نظر محايدة أو غير شخصية. غالباً ما يُعتبر هذا المبدأ مطلقاً ويُرفض لهذا السبب. ولكن يبدو أنه يتناسب جيداً مع ما يمكن تسميته «التجربة الأخلاقية»، والتي هي تجربة نوع من الشعور بواجب طاغٍ يفرض علينا قيوداً مطلقة حول ما يحق لنا أن نفعله. إلا أنّ هذه النظريات الأخلاقية الواجبية التي تتمحور حول الأعمال الشخصية لا تشكل مجموعة متجانسة. وهي تتميّز عن بعضها بعضاً بحسب تشديدها على الواجبات أو على الحقوق[72].

التداعياتية والأخلاق الواجبية تشتركان في أنهما نظريتان أمريتان تتعارضان مع النظريات الجذابية لانهما غير مؤسستين على إحصاء قدرات الإنسان أو حاجاته، أو على تعيين طبيعته، جوهره[73].

مع ذلك، فإنهما تتميّزان في أن إحداهما وهي التداعياتية هي ذات طابع غائي (جاءت من كلمة تيلوس telos اليونانية التي تعني هدفاً أو غائية)، في حين أن الأخرى وهي الأخلاق الواجبية ليست كذلك. ماذا يعني هذا بتعبير أدق؟

إنّ التداعياتية ترتكز على تفاهة سطحية: علينا دوماً أن نفعل أكثر ما يمكن من الخير وأقل ما يمكن من الشر، أو بتعبير أدق علينا أن نفعل بطريقة تسمح لكمية الخير أن تزيد دوماً على كمية الشر الإجمالية. إن مما يهم هنا بالطبع هو كل ما يتبع ذلك من وجهة نظر الأخلاقية المعيارية.

يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار الإمكانية القائلة بأن أفضل نتيجة إجمالية هي بشكل عام النتيجة الحاصلة من تداعيات الأعمال التي تُنجز بعد حساب تفكري حول حسنات هذه الأعمال ومضارها من وجهة نظر رفاهية العدد الأكبر من الناس. هذا ما

يفترضه نفعيو العمل ومذهبهم هو تداعياتي. غير أن هناك كذلك أسباباً تجعلنا نعتقد أن أفضل نتيجة إجمالية هي بشكل عام تلك التي تأتي كتداعيات لأفعال منجزة «من دون حساب»، ولكنها تتمشى مع بعض قواعد الواجب والالتزام مثل قاعدة الوفاء بالوعود، وقاعدة عدم الكذب وعدم قتل الأبرياء إلخ. هذا ما يؤكده نفعيو القواعد، ومذهبهم هو كذلك مذهب تداعياتي[74].

لقد جوبهت هذه الإمكانية الثانية باحتجاج كبير، وغالباً ما كان ذلك انطلاقاً من المثل الشهير الذي ناقشه كانط ليبرر المنع المطلق للكذب[75]. يلجأ إليّ صديق بريء، كي يهرب من قتلة يلاحقونه. الجلادون يأتون إلى بابي ويسألونني: «صديقك هل هو عندك؟» إن أنا تصرفت بحسب القاعدة التي توصي بعدم الكذب في أي ظرف كان، فمن المحتمل أن صديقي البريء سيُقتل. ولكي لا أصل إلى مثل هذه النتيجة غير المغرية فإن النفعي الذي يتبع قواعد معيَّنة سيميل إلى إمكان مراجعة انتمائه إلى القواعد حين يكون الامر واضحاً أنها تؤدي إلى كوارث. من المحتمل جداً أن يؤيد «نفعية من مستويين»: عفوي وتفكري، متبعاً بذلك ريتشارد هار (Richard Hare). المستوى الأول يقابل نفعية القواعد؛ أما المستوى الثاني فله قيمة أسمى، وهو عبارة عن مراقبة القواعد من طريق نفعية العمل[76].

مهما يكن من الأمر، يبقى أننا بالضبط في الوضع الذي أثاره كانط. يبدو التمييز واضحاً بين أخلاقية النتائج الإجمالية أو التداعياتية وبين أخلاقية قواعد عمل خاصة أو واجباتية. إنّ التداعياتية والأخلاقية الواجباتية تتفقان من دون أدنى شك على أن حالة تسفر عن إنقاذ حياة شخص بريء أفضل من حالة أخرى يُقتل فيها هذا الشخص البريء. غير أنهما تتعارضان بالنسبة إلى ما يجب عمله في مثل هذه الظروف. إن الاخلاقية الواجبية تؤكد

أنه حتى في هذه الحالات يجب احترام قواعد الواجبات أو الالتزامات، وبتعبير آخر، بالنسبة إلى الأخلاقية الواجباتية هناك بعض الأفعال التي يجب القيام بها وبعض الأفعال الأخرى التي يجب الامتناع عن القيام بها، «مهما كانت التداعيات»[77]. إن أفضل ما يميِّز التداعياتية، من وجهة نظر الأخلاقية المعيارية، هو رفضها أن تتبنى هذا المبدأ الذي تعتبره «تطيُّرياً» أو «غير عقلاني». إنها مذهب يطلب إلينا عدم احترام بعض القواعد حين يكون من الواضح تماماً أن حالة الأشياء التي ستنتج من احترام هذه القواعد ستكون أسوأ من حالة الأشياء التي كانت ستنتج من عدم احترامها.

من وجهة نظر ما بعد الاخلاقية (الميتا ـ أخلاقية) فإن ما تعيبه التداعياتية على الأخلاق الواجبية هو عدم قدرتها على أن تقول لنا لماذا كانت قاعدة معيَّنة اخلاقية أو لماذا تصبح قاعدة اخرى أخلاقية. بالنسبة إلى التداعياتية فإن القواعد الأخلاقية مثل: «لا تشهد زوراً» و«لا تُقدم على تعذيب أحد» و«لا تقتل مدنيين أبرياء» تبررها قيم معيَّنة: الحقيقة، احترام استقلالية الغير وتماميته الجسدية والنفسية، الحياة الإنسانية.

بهذا، فإن تصورها للتبرير الاخلاقي للقواعد هو غائي: إن القيم المستهدفة هي التي تعطيها طابعها الأخلاقي.

يَعتبر التداعياتي أن نصير الأخلاق الواجباتية، حين يرفض كل تبرير غائي للقواعد يستبعد في الوقت عينه تفسير طابعها الأخلاقي. بالطبع يعتبر الواجباتي أن مثل هذ النقد لا يستند إلى أي أساس. فهو، يقرُّ بأن أي قاعدة لا يمكن أن تحظى بقيمة أخلاقية إلا بقدر ما تكون جيدة. وهو يؤكد فقط أن جودة أي قاعدة لا يمكن أن تأتي فقط من منفعتها، أي من إعلائها شأن الخير. إن كانت هناك وسيلة مكروهة (التعذيب) قادرة على

المساهمة في تحقيق غاية جيدة (إنقاذ مدنيين أبرياء)، فإن هذا الواقع لا يكفي ليجعل هذه الوسيلة جيدة (إنّ استعمال هذه الوسيلة سيكون بالأحرى وراء إنقاص قيمة الغاية). وكذلك فإن حدث أن ساهم تطبيق قاعدة في إعلاء شأن الخير فإن هذا الحدث لن يكفي لجعلها جيدة.

من أين يأتي بالتالي صلاح القواعد بحسب الأخلاق الواجباتية؟ بشكل عام يلجأ المفكرون هنا إلى اعتبارات كلية كونية ذات طابع كانطي من أجل الإجابة عن هذا السؤال. غير أن هذه الاعتبارات ليست الوحيدة ولا هي التي تقنعنا أكثر من غيرها (انظر: «الكلي الكوني والجزئي الخاص»). إن الحدسيين وواجباتهم من الوهلة الأولى ربما لم يكونوا في وضع أسوأ من العقلانيين الكانطيين وقانونهم الأخلاقي، كي يبرروا المبدأ الأخلاقي الواجباتي الأساسي الذي يقول بوجود قواعد من الواضح أنها جيدة بغض النظر عن تداعياتها الخيّرة. بحسب نظرية واجبات الوهلة الأولى، فإن الطابع الأخلاقي لبعض القواعد هو أمر بديهي، وهي لا تتطلب أي تبرير إضافي قيمي.

يمكننا أن نقول، حين نكمل في هذ الاتجاه عينه، بأن هناك شكلاً من أشكال «الاستقلال» تحظى به بعض قواعد الواجب أو الالتزام بالنسبة إلى القيم. إذ إن طابعها الأخلاقي بديهي واضح في حين أن طابع القيم التي من المفروض أنها تقف وراء تبريرها ليس كذلك على الإطلاق. لنأخذ واجب عدم الإدلاء بشهادة كاذبة. ما الذي يبرّره؟ إن هذا يتوقف على تصوراتنا الأخلاقية. النفعي سيستشهد بقيمة الحد الأقصى لرفاهية الأشخاص. في حين أن الكانطي يستشهد بقيمة النزاهة أو احترام الذات والغير. في المحصلة، فإن القيمة ثابتة (الكل يقول بعدم الإدلاء بشهادة كاذبة) في حين أن القيم التي كان من المفروض أن تبررها ليست كذلك.

غير أن الجدال الحالي يتجه نحو اختزال غائي للقواعد إلى القيم. بالنسبة إلى بعض الفلاسفة فكون الأخلاق الواجبية مذهباً أمرياً يتبنى موقفاً محايداً نحو كل تصور للخير، لا يتبع ذلك أنها فلسفة محايدة بالنسبة إلى العدل والحرية والاعتراف بالجميل والإخلاص إلخ، التي هي قيم، (وإلا فماذا نسميها؟). إن الاعتراف بهذا الواقع ساهم في تخفيف حدة التمييز بين التداعياتية وبين الواجباتية، فالاتجاه نحو قيم معيّنة هو أمر مشترك بينهما. إن ما يميّز هاتين النظريتين هو فقط أن الأولى تطلب إلينا أن نعلي شأن هذه القيم، في حين أن الثانية تطلب منا أن نكرمها أو أن نحترمها[٦٨]. يبدو أن مثل هذا البرنامج، بدلاً من أن يفضي إلى إضعاف التمييز بين التداعياتية وبين الأخلاق الواجباتية، فإنه أدى إلى إلغاء الواجباتية لصالح التداعياتية، لذا فقد كان من الطبيعي أن يجد المدافعون عن الواجباتية أن الأمر لا يروقهم.

## II ـ الكلية الكونية والجزئية الخاصة

إن انتقادات النظريات الأمرية للفلسفة الأخلاقية (الواجباتية والتداعياتية) يجمعها كلها أنها تعارض الطابع «اللاشخصي» «غير المنحاز» وكذلك قيمة قابلية التعميم الكلي الكوني «l'universalisabilité» للقواعد الذاتية للعمل التي تؤخذ كمعيار لأخلاقية هذه القواعد أو عدم أخلاقيتها. إننا نطلق اسم «أنصار الجزئية Particularistes» على كل منتقدي مبدأ قابلية التعميم الكلي الكوني، وفي نظر هؤلاء فإن شرط قابلية التعميم الكلي ليس ضرورياً. إن قاعدة ذاتية للعمل يمكن تماماً أن تكون أخلاقية حتى وإن كان أمر تعميمها الكلي مستحيلاً. هناك عدة صيغ لمذهب الجزئية الخاصة.

لقد دافع بيتر ونش (Peter Winch) عن وجهة نظر مناقضة

وجهة نظر أنصار الكلية الكونية، وذلك انطلاقاً من تأويل قام به لقصة هيرمان ملفيل (Herman Melville)[79]، «بيلي باد Billy Budd». أما برهانه فقد استند إلى التشديد على أهمية فرادة المنظور الشخصي في الحكم الأخلاقي[80].

لقد رفض كذلك جوناثان دانسي (Jonathan Dancy) الكلية الكونية، ولكن من خلال برهان يتعلق بالطابع السياقي الظرفي للخواص الأخلاقية وغير الأخلاقية للأعمال[81].

أما جون ماكدوويل (John McDowell) فقد هاجم النظريات الأخلاقية الكبرى القائمة على المبادئ، وكذلك القواعد الأخلاقية بشكل عام محاولاً البرهان على الغياب التام لأي ملاءمة تفسيرية في الفلسفة الأخلاقية[82].

**1 ـ المنظور الشخصي**: يستهدف بيتر ونش في مقاله حول «**قابلية التعميم الكلي للأحكام الأخلاقية** *l'Universalisabilité des Jugements Moraux*»، إحدى صيغ برهان الحدوث، وهي الصيغة التي دافع عنها هنري سيدغويك (Henry Sidgwick): «إن كان هناك عمل هو أخلاقي بالنسبة لي ولا أخلاقي بالنسبة لشخص آخر فإن هذا لا يمكن أن يعود فقط لأننا نحن الاثنين أنا وهو شخصان مختلفان».

يبدو هذا للوهلة الأولى كمبدأ بداني وغير قابل للنقاش للاستدلال الأخلاقي. غير أن بيتر ونش يضع هذا المبدأ بالضبط موضع الاتهام حين يعرض أمامنا حالة القبطان ڤير (Vere)، الذي يقود سفينة من سفن البحرية الإنجليزية أثناء حروب نابوليون (Napoléon). على القبطان ڤير أن يحاكم بحاراً «ملائكياً»، هو بيلي باد، وڤير يعرف جيداً أمانة البحّار ونزاهته، غير أن هذا الأخير هو مرتكب عملية قتل رئيس هو «الشرير» الكابتن (النقيب)

كلاغرت (Claggart) الذي كان قد وجه اتهامات خطيرة جداً ضد بيلي باد قائلاً إنه يقود مؤامرة من أجل البدء بحركة عصيان. تقوم مواجهة بين الاثنين بحضور القبطان ڤير ويصبح بيلي باد تمتاماً لا يستطيع الكلام لشدة تأثره ويضرب كلاغرت الذي يسقط ويموت بسبب صدمة عرضية. ڤير الذي شهد كل هذه الأحداث وكان مقتنعاً أن كلاغرت كان يكذب يقرّر على الرغم من ذلك بوجوب شنق بيلي باد لأسباب عديدة، اعتبرها پيتر ونش «أخلاقية» (لا تعقلية، ولا سياسية ولا عسكرية إلخ)، غير أنه يضيف، وهنا تكمن كل أهمية تأويله، أنه هو نفسه پيتر ونش كان سيتخذ خياراً آخر، هو خيار الرأفة: ربما لأنه شخص مختلف، يعيش في سياق مختلف. بتعبير آخر، فإن هذا الفعل هو أخلاقي بالنسبة إلى ڤير لانه هو من هو، ولكن الامر مختلف بالنسبة إلى بيتر ونش فقط لأنه شخص آخر وفقط بسبب هذا.

هل يكفي هذا الاستدلال كي يدمر كل حجة قابلية التعميم الكلي؟ هذا ما نشك فيه. إن الاعتراض المعتاد على استدلال ونش يُستلهم من الفلسفة الأخلاقية عند ريتشارد هار (Richard Hare) الذي قدم دفاعاً منسقاً عن برهان قابلية التعميم الكلي. يقول هذا الاعتراض إننا إن كنا نود تجنب الوقوع في مذهب النسبية، أو في الذاتانية الجذرية الخالية من كل نفع في هذه المناقشة (ما هو «صحيح بالنسبة إلى ڤير» ليس صحيحاً بالنسبة إلى ونش إلخ)، فعلينا أن نقبل أخيراً أن ڤير قد اتخذ قراره، إن كان أخلاقياً، انطلاقاً من خاصية شخصية قابلة للتعميم الكلي؛ وإن نحن حكمنا، مع پيتر ونش، أن قرار ڤير بأن يأمر بشنق بيلي باد كان أخلاقياً، فإننا نلزم أنفسنا أن نعتبر كل شخص آخر قد يجد نفسه في الوضع عينه الذي كان فيه ڤير مع مبادئه وحوافزه وتصوره الأشياء، يتصرف أخلاقياً إن اتخذ القرار بشنق بيلي باد،

ويتصرف لا أخلاقياً إن اتخذ قراراً آخر. هذا مع العلم أن من الممكن معالجة حالة فير كحالة إحراج أخلاقي عادي[83]، يكون فيها الاحتمالان، الخيار الاول وبديله (التشدد أو الرحمة) في الميزان. في هذه الحالة، فإن إمكانية اعتبار الخيارين المتعارضين (خيار فير وخيار ونش) خيارين أخلاقيين، لا تعود ترتدي أي طابع من الغموض، ولا تعود تتوقف على السمات الشخصية للفاعلين المشاركين في المداولة الاخلاقية، ولكن على الخواص الموضوعية للإحراج الأخلاقي.

2 ـ **المنظور السياقي الظرفي**: من الممكن ان نوجز أكثر حين نتكلم على المذهب الجزئي الخاص عند جوناثان دانسي، الذي لم يؤسسه على قيمة الموقف الشخصي للفاعل الحقيقي، ولكن على القيمة السياقية الظرفية للخصائص الاخلاقية وغير الأخلاقية للأفعال، ذلك أنه يستند إلى نقد أخلاق الواجبات للوهلة الأولى الذي قال به روسّ، وقد تطرقنا إليه آنفاً. يعيب جوناثان دانسي على هذه الفلسفة الأخلاقية إقامتها لوائح للخواص الاخلاقية الملائمة، كما لو كان في استطاعتنا معرفتها سلفاً، وكما لو كانت ملائمة في كل الحالات، أو كما لو كان لها المعنى عينه مهما كان السياق الذي تمر به. إن كنا قد حكمنا على عمل معيَّن بأنه جيد لأنه كان ينمُّ عن إخلاص، في مناسبة معيَّنة، فليس معنى ذلك أن علينا أن نحكم بأن الإخلاص يجب أن يظل مقدراً مهما كانت المناسبة، ولا أنه جدير بالتقدير من الوهلة الأولى، أو بما هو إخلاص مهما كانت الصفات الأخرى للموقف.

في المذهب الحدسي عند روسّ كلمة حدس تعني في آن واحد إدراكاً مباشراً غير مفهومي للواجب الفعلي، وتعرُّفاً إلى الواجبات من «الوهلة الأولى» لا يتطلب اي تبرير إضافي. من هذه الحدسانية لا يأخذ دانسي سوى فكرة إدراك سياقي ظرفي محض

لما يجب عمله، أي فكرة إدراك لا يمكن تطبيقه في مواقف أخرى مشابهة. من الصعب أن نرى كيف يمكن لمثل هذا المذهب السياقي الظرفي أن يكون نافعاً كي نستخدمه في التبرير العام لافعالنا. إذاً يفترض مثل هذا التبرير أن نكون قادرين على استعمال التعابير العامة (كانت هذه حالة خيانة أو فظاعة أو بربرية إلخ). من ناحية ثانية، انتهى جوناثان دانسي إلى أن يعتبر نظريته ليست سوى صيغة من تصور عام يشدد على كليانية القيم «holisme des valeurs»[٨٥]. هذا يعني أن قيمة مثل اللذة ليس لها دلالة أخلاقية حين تؤخذ بمفردها، ولكن ضمن «الشمولية» التي تأتي من خلالها. هكذا فإن اللذة التي نحس بها أمام سعادة الغير تملك معنى اخلاقياً آخر غير معنى اللذة التي نحس بها أمام مصيبته، إلخ. من هنا جاءت فكرة الكليانية «holisme»، أضف إلى ذلك أن مور كان يفكر بالضبط في هذا حين تكلم على «شمولية عضوية». هل أن كليانية القيم هي بالضرورة جزئية خاصة؟ على كل حال فإن مور الذي كان يدافع عن شكل من أشكال كليانية القيم لم يكن من أنصار مذهب الجزئية الخاصة.

**3 ـ النظرية المضادة:** إن عدداً معيَناً من الفلاسفة الذين يقولون بأنهم يستلهمون أفكارهم من أرسطو وڤتغنشتاين (Wittgenstein) يؤكدون أنّ التنظير في الاخلاقية المعيارية (في الواقع في الكانطية وفي النفعية) يشكل عائقاً أمام البحث عن الحقيقة أو الموضوعية في الميدان الاخلاقي[٨٦]. وهم يعلنون عن انفسهم أنهم «واقعيون» ويعطون لهذا التعبير مدلولاً مختلفاً عما له في العادة في الميتا ـ أخلاق «ما بعد الاخلاق» (التي لا تستبعد على الإطلاق التنظير). ربما كان علينا أن نقول، من أجل تجنب كل خلط للامور، بانهم يدافعون عن «واقعية مضادة للنظري».

في الواقع، هناك نوعان كبيران للنظرية ـ المضادة من هذا

الطابع. يشدد النوع الأول على الحس العملي، أما الثاني فيشدد على الخيال الأخلاقي. وما يجمعهما هو الفكرة القائلة إن المعرفة الأخلاقية هي من طبيعة غير مفهومية أو لا تنتمي إلى القضايا المنطقية.

**أ ـ الحس العملي:** يبدو أن هذا التعبير الغامض يذهب بنا إلى ما يمكن تسميته «معرفة كيف»، وهي معرفة من نمط غير مفهومي ولا ينتمي إلى القضايا المنطقية، ويمكن أن نتصوره كمهارة، أو معرفة عمل شيء (أنا أعرف كيف أعزف على الناي)، وذلك بالتعارض مع «معرفة أنّ» التي هي مفهومية وتنتمي إلى قضايا المنطق (أعرف أنّ الناي آلة نفخ). في الواقع، إنّ إدراك ما له أهمية أخلاقية وما يجب فعله أخلاقياً (وكذلك التحفيز على فعله) لا ينتمي إلى ميدان معرفة المبادئ ولكن إلى تربية جيدة[٨٦].

**ب ـ الخيال الأخلاقي:** إن عندنا ملكة تمكننا من أن نضع انفسنا مكان الآخر، وأن نحس ما يحس به، وأن نفهم موقفاً بكل ما فيه من عمق حين نتمكن من تصور وجهات نظر مختلفة متعددة[٨٧]. إن هذا التخيل التعاطفي له وظيفة إبستيمولوجية (معرفية): إنه نمط محتمل لبلوغ الوجوه الأخلاقية لوضع معيّن. وله كذلك وظيفة نفسانية: إنه دفع (بين غيره) على التحفيز الأخلاقي. هل يمكن أن يُستعمل كذلك لتبرير أفعالنا؟ هناك شك في ذلك.

قد يكون من مصلحتنا أن نستعين في الفلسفة الأخلاقية بالتمييز المعروف في فلسفة العلوم بين سياق الاكتشاف وبين سياق التبرير. من الممكن أن يكون للحس العملي أو الخيال الأخلاقي دور يلعبانه في مسار الاكتشاف. في حين أن من الصعب أن نرى ما يمكن أن يقدماه من أجل التبرير العام

لأحكامنا الأخلاقية. يبدو من وجهه النظر هذه أن من الصعب جداً الاستغناء عن النظريات الأخلاقية.

## III ـ تنوع مصادر القيمة الأخلاقية

هل من الممكن أن نبني النظريات الأخلاقية خارج التقسيمات التقليدية مثل تلك التقسيمات التي تعارض التداعياتية بالأخلاق الواجبية؟ إن هذا ما يظنه أولئك الذين يقولون بأنّ فلسفتنا الأخلاقية لا يمكن إلا أن تكون «متنافرة»[88] أو «متجزئة»[89]. ويقترح برنامجهم أن نبدأ بتواضع بإحصاء العوامل (أو بعض العوامل) التي تبدو ملائمة في أي تقييم أخلاقي، ثم نقوم ببناء إبستيمولوجيا (علم معرفة) يسمح لنا بأن نقدر أهميتها أو رجحانها في مواقف خاصة[90]. وهذه لائحة بهذه العوامل وقد بنيت بحرية تامة:

1 ـ **التداعيات** (المقيّمة من وجهة نظر محايدة أو غير شخصية، وهذا يعني بالإجمال: من وجهة نظر المصلحة العامة، من الخير المشترك إلخ).

2 ـ **الحقوق العامة** (مثل: عدم التعرض لاعتداء، الحرية من نمط معيّن، إلخ).

3 ـ **الموجبات الخاصة** (اي تلك المتعلقة بأشخاص معيّنين أو بمؤسسات متخصصة: الوعود، واجب المعاملة بالمثل، الموجبات المختصة بأدوار الام أو الأخ أو القاضي أو الطبيب، إلخ).

4 ـ **القيود المتعلقة بالفاعل** وما هو على استعداد لان يقوم به شخصياً (يمكن ان احكم بأن حالة للأشياء هي أفضل من حالة أخرى من دون أن أكون على استعداد أن أساهم بعملي

الشخصي في تحقيق هذه الحالة للأشياء. كما يمكن مثلاً أن يكون إنجاز حالة الأشياء التي أحكم أنها أفضل تتطلب أن يقع ضرر على أحدهم غير أني شخصياً لست على استعداد على الإطلاق أن أضرّ كائناً من كان).

5 - **الالتزامات الشخصية** (قد يبدو أنه من الظلم أن يجبر الإنسان على التضحية بحجة المصلحة العامة، بمشروع شخصي هام لا يتسبب بأي ضرر للغير، وليس فيه أي شيء سيئ في حد ذاته.

6 - **العواطف** أو «**الطبع**» (حب عمل الخير، الكرم، إلخ).

7 - **النيات** («الإرادة الخيرة»، إلخ).

يمكننا أن نقول، متّبعين بذلك رأي توماس ناغل (Thomas Nagel)، إن هذه العوامل هي «مصادر القيمة الأخلاقية». وهو يعتقد أن هذه المصادر المختلفة قد يصعب التوفيق بينها. في الواقع، فإنه لا يمكن تجنب صراعات التقييم إلا إذا أعطينا إلى أحد هذه المصادر قيمة مطلقة. أضف إلى ذلك أن أي نظرية أخلاقية تريد أن تظل متماسكة ليست في غالب الأحيان سوى مذهب يعطي لمصدر أو آخر من هذه المصادر قيمة مطلقة مشكّلاً بذلك منظوراً أُحادياً. قد تكون النفعية أفضل مَثل على النظرية الأُحادية، لأنها تخضع كل مصادر القيمة الأخلاقية إلى مصدر واحد: المصلحة العامة أو الخير المشترك (أو المنفعة مهما تغيّرت طرق تقديرها). غير أنه يمكننا كذلك القول بالنسبة إلى النظريتين الكبريين اللتين تتعارضان معها (الأخلاق الكانطية وأخلاق الفضائل) إنهما أُحاديتان، حتى وإن كانت مثل هذه الطريقة لوصفهما موضع اعتراض أحياناً. إن إعادة تكوين الأخلاق الكانطية ينطلق بشكل عام من أولوية مكرّسة للقصد أو لاحترام

الحقوق (وتجد هذه الأولوية تبريرها في الفكرة القائلة بأن علينا دوماً معاملة الإنسانية بشخصنا وشخص الغير كغاية وليس على الإطلاق كوسيلة فقط). إن أخلاق الفضيلة تتسم بأولوية مكرّسة للمشاعر أو للطبع. غير أنه ليس من المستحيل أن نقدم منظوراً تعددياً لا يأخذ فيه أي من هذه العوامل قيمة مطلقة. تصبح المسألة عندها كيفية قياس أهميتها النسبية في الحالات الخاصة، آخذين في عين الاعتبار أن مناهج الأسلوب الكمي لا توحي بالثقة.

إن أحد الحلول يمكن أن يسمى بالحل «الصُوري» الشكلي». ويقوم هذا الحل على إقامة إجراء يسمح لنا مبدئياً بوزن هذه العوامل من دون أن نبدي رأينا سلفاً بالنتائج. التعاقدية هي إجراء صُوَري من هذا النوع. إن الصيغة التي يقترحها علينا جون رولز (John Rawls) تطلب إلينا بأن نضع أنفسنا في الموقف الفرضي حيث نتصرف كمتعاقدين راغبين في أن نقيم اتفاقاً خاصاً بالمبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع. ولكي نصل إلى نتيجة منصفة يجب ألا يعرف أي واحد من الشركاء مكانه في المجتمع أو موقعه الطبقي أو وضعه الاجتماعي، أو مواهبه الطبيعية (مثل القوة أو الذكاء) ولا حتى تصوراته للخير أو ميوله النفسية الخاصة. بتعبير آخر، إنَّ على الشركاء، من أجل التوصل إلى نتيجة عادلة، أن يقفوا خلف «حجاب من الجهل»[91]. غير أن هناك أشكالاً أخرى من التعاقدية أسهل بكثير. تعاقدية توماس سكانلون (Thomas Scanlon) تقول لنا ببساطة إن أسباب تصرفاتنا يجب أن تكون بحيث لا يستطيع أي إنسان عاقل أن يرفضها[92].

إن الإجراء الصُوَري (الشكلي) الذي يقترحه هابرماس (Habermas)، القريب في الظاهر، هو في الواقع مختلف اختلافاً عميقاً. من المفروض فيه أن يكون حوارياً أو «تواصلياً» يستند إلى تبادل فعلي للحجج بين شركاء يستهدفون التوصل إلى اتفاق.

إنه يتعارض وبشكل جلي مع الإجراءات التعاقدية المسماة، لتباينها، إجراءات مونولوجية (مناجاة فردية) وتستند إلى موقف «فرضي» أو «متخيَّل» (إن الموقف المتمثل في قيام عقد يُعقد خلف «حجاب الجهل» كان عرضة لنقد عنيف)[93].

إن الإجراء الصوري الذي يطالبنا به ريتشارد براندت (Richard Brandt) ليس «تعاقدياً» ولا «تواصلياً»، حسبه على أسباب لتصرفاتنا تكون بشكل يسمح لها بأن تعتبر أسباب فاعل حقيقي أو مراقب «مثالي»[94].

إن هذه الإجراءات الصُورية الشكلية تمثل أوجهاً من الدوران في الحلقة المفرغة. إذ يمكن أن يكون عندنا ما يكفي من الأسباب كي نعتقد أن ما يتحكم فيها هو بعض التصورات الأخلاقية المفترضة مسبقاً في حين أن مهمتها كانت بالضبط البرهنة على وجودها. هكذا فإن الشكلانيين «les formalistes» الذين يتبعون هابرماس يحملون حكماً مسبقاً مؤيداً لمداولة جماعية تجري تحت شروط معينة: مناقشة من دون إكراه أو التواء انفعالي، إلخ. إن وجود هذا الحكم المسبق هو الذي يحثهم على الاعتقاد بأن نتائج مداولة من هذا النوع هي بالضرورة جيدة. ولكن لماذا يجب أن تكون كذلك؟ هل يعتقدون أن نتائج «مناقشة تجري تحت ظروف قيود انفعالية مثلاً، ستكون بالضرورة سيئة؟ إن إجرائية الفاعل الحقيقي المثالي تمثل النوع عينه من الخطأ. من هو الفاعل الاخلاقي المثالي؟ فاعل عقلاني؟ عقلاني بأي معنى؟ اداتي؟ غير أداتي؟ فاعل يتمتع بالأحرى ببعض القدرات الانفعالية (التماهي والتعاطف أو غيرهما)؟ ما الذي يسمح لنا أن نختار هذه الصورة أو تلك للفاعل (أو للمراقب) الأخلاقي المثالي، غير تصور اخلاقي معين كان من مهمة الإجراء أن يبررها؟

إلى جانب هذه الإجراءات الشكلانية هناك الحلول غير

الشكلية، وهي الحلول التي ينادي بها انصار المذهب الجزئي الخصوصي «les particularistes» أو أصدقاء أخلاق واجبات الوهلة الأولى «prima facie» هذه الحلول تقوم في الواقع على الثقة بالحدس. غير أن المشكلة هي أن الحدس ليس دوماً مرشداً يوثق به. الحاصل أننا لا نعرف جيداً ماذا تعني كلمة «حدس». وهي غالباً ما تكون، في الفلسفة الاخلاقية، مجرد كلمة رنانة نعطيها إلى أحكامنا المسبقة الاجتماعية أو الثقافية. في مثل هذه الظروف، ليس من الصعب فهم سبب استمرار نظريات أخلاقية أحادية (كانطية ونفعية) بممارسة جاذبية معيّنة.

## IV - العقل العملي

لقد صيغت للمرة الأولى عند أرسطو فكرة وجود ميدان استقصاء عقلاني خاص له صلة بالأشياء والأفعال الإنسانية. هذا الميدان يتطلب، بحسب أرسطو، ضرباً من الفهم والتحليل مؤسساً على عقلانية معينة هي العقلانية الخاصة بالممارسات، أي بالأشياء التي سننجزها، بالتالي فهي ليست مجرد نسخة من العقلانية النظرية. على العكس من مواضيع العلوم النظرية، فإن الأشياء الإنسانية، وهي المواضيع الخاصة بالعلوم العملية، تتسم بأنها قادرة على أن تكون على غير ما هي، وألا توجد بالضرورة، وألا تكون قابلة للبرهان العلمي. بالتالي فإن القواعد والمبادئ المحددة ضمن إطار العلوم النظرية لا تطبّق كما هي على العمل، إذ إن هذا يتطلب قواعد من طابع خاص، ليست خاضعة للبرهان ولكنها بالأحرى تُدرك وتُبرَّر بفضل نقاش نقدي وديالكتيكي. إن موضوع العلوم العملية وهي على الأخص السياسة والأخلاق هو البحث عن الحقيقة، الحقيقة العملية، إذا جاز مثل هذا القول، التي تهدف إلى إعطاء الناس معتقدات حقيقية حول ما يجب أن يبحثوا عنه

ويتجنبوه، ولكنه يحفزهم كذلك على البحث عنه والهروب منه فعلاً.

إننا نجد في الكتاب السادس من «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**» *l'Éthique à Nicomaque*.[95] الملاحظات الاثمن التي تركها لنا أرسطو حول تصوره العقلانية العملية. إن العقلانية العملية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق. بالفعل، فإن الامتياز الأول لدى العقلانية العملية أو فضيلة العقل، والتي يدعوها أرسطو فرونيزيس «phronesis»[96]، والحكمة العملية هي أنها «استعداد تصاحبه قاعدة صحيحة قادرة على التصرف في حقل ما هو خير أو شر للبشر» (1143 b3-4) يهدف نشاط العقل العملي إلى التواصل إلى فكر وإلى حقيقة يتصلان بالنظام العملي الذي يتسم بالخيارات الجيدة، حيث تتفق الحقيقة مع الرغبة: «ينبغي في آن معاً أن تكون القاعدة صادقة والرغبة مستقيمة، إذا صلح الاختيار، وأن يكون ثم تطابق بين ما تقرره القاعدة وبين ما تطلبه الرغبة» (1139 a23-26). إنَّ نوعية العقلانية العملية تتوقف على هذا التمفصل بين القاعدة المستقيمة وبين الرغبة العادلة. وهي تتضمن ممارسة الفضائل الأخلاقية لمَّا كان على هذه الأخيرة أن تتماشى مع القاعدة المستقيمة التي تشكِّل العقلانية العملية. أضف إلى ذلك، أن تسمح لنا ليس فقط بتصور الوسائل التي توصلنا إلى غايات معينة، بل كذلك بأن نحدد غايات العمل، وأن نحلل مكوناتها والتعرف على طابعها كخيرات.

من الصعب أن ننسب إلى أرسطو تصوراً حقيقياً للعقلانية العملية من دون أن نعترف بأن العقلانية العملية تتدخل في ممارسة كل أخلاقية وفي تحديد الغايات. هذا، على الرغم من أن هاتين النقطتين الاخيرتين غالباً ما اعترض عليهما الشارحون. إن الصلة الداخلية بين الخير وبين العقل يمكن أن تذهب بعيداً حتى إلى جعل فهم الغاية الإنسانية النشاط الأساسي للعقلانية العملية.

عندئذ، فإن الموضوع الخاص للعقل العملي هو التوصل إلى تصور للحياة الجيدة الخيِّرة يظهر ويبني، على ما يقول ماكدويل، نظام حدوسنا الاخلاقية. وفي نظر أرسطو، الخير أو القيمة مستقلان عن الذات الفاعلة؛ إذ تنبثق من الخير أسباب للتصرف مستقلة عن الذات الفاعلة. بالتالي فإن العقلانية العملية هي ثانية بمعنى ما بالنسبة إلى الخير. إن إعمال العقل هو قيمة ولكن العقل ليس هو الذي يخلق القيمة.

لقد ترك أرسطو كإرث مسألتين ستمثّلان النقطتين الحاسمتين اللتين تسمحان لنا بالتحقق من تبنّي تصور عملي حقيقي للعقل. النقطة الأولى، تتصل بتعريف حقيقة خاصة بالميدان العملي المتصل بالخير، وبأسباب العمل وبالحوافز للتصرف حسب هذه الأسباب. بالنسبة لارسطو فإن المعتقدات المتعلقة بالعمل، والتي تهدف دوماً إلى شكل من الخير تتصل اتصالاً وثيقاً بتعيين المقدرة على التصرف. إن التمايز الذي يقيمه أرسطو بين أشكال التحفيز (الرغبة العقلانية المختلفة عن الشهوة الحيوانية) يمده بنظرية نفسانية تسمح لنا بتصور ما هو التحفيز العقلاني.

أما النقطة الثانية، فتختص بمدى مجال العقل العملي. ما يهمنا بشكل خاص، هل يملك العقل العملي المقدرة على تعيين غايات العمل وأن يتوصل إلى خير مستقل عن الرغبة؟ هنا أيضاً فإننا بحسب ما نجيب بلا أو نعم عن هذا السؤال نعترف بوجود عقل عملي أو ننكره. نظراً لانه إن كانت مهمة العقل العملي ألاّ يهتم إلا بتعيين الوسائل فإنه لا يكاد يكون عندها عقلاً عملياً، بل يصبح بالأحرى عقلاً نظرياً مطبقاً على الممارسة. وهذه هي وجهة النظر التي سيدافع عنها هيوم والتي سيأخذ بها كانط جزئياً.

في العرض الذي يُقدَّم عادةً وأصبح تقليداً نعرفه يهدم هيوم (Hume) الاساس الذي قام عليه مفهوم العقل العملي نفسه.

بالنسبة إلى النقطتين اللتين أشرنا إليهما واعتبرناهما حاسمتين للدفاع عن فرضية وجود عقل عملي ينكر هيوم كل وجود أي خاصية للتفكير العقلي المتعلق بالعمل.

إنه يقول: إن العقل غير قادر على إعطاء غائيات العمل. والاعتقادات لا تستطيع أن تحدد الإرادة وتلزمها. إن الاعتبارات الاخلاقية لا تكون فعالة إلا بقدْر ما يكون عندنا شعور خاص متعلق بالاخلاقية.

إن التصور الذي يقيمه هيوم لعقل متصل بالعمل، حين نتفحصه مع بعض الدقة والتمعن يبدو لنا أقل جذرية. بالطبع، إنَّ العقل لا يحدد الغايات ويلزمها، غير أن هذا لا يعني أن ليس للعقل ما يقوله حول الغايات. إذ يبدو أن هيوم يقبل إمكانية وجود نوع من مقارنة الغايات أو عناصر الغاية، وهذه المقارنة ليست، بالمعنى الحرفي المتشدد، عمل العقل لأنها ليست قبْلية ولا مؤسسة على العقلانية. ومع ذلك، مثل هذه المقارنة ليست اعتباطية. طبعاً إنها لا تستند إلى المداولة والتروي أو المبادئ أو القواعد، إلا أننا نجد فيها عنصراً معرفياً يشهد بوجوده اللجوء إلى حكم الخبراء أو بعض أشكال حكم صاحب السلطة.

كان كانط، في العصر الحديث أكبر مدافع عن العقل العملي. غير أن الفارق بالنسبة إلى العقل العملي كما كان يفهمه أرسطو شاسع جداً حتى من أجل فهم العقل العملي عينه، لذا استحق التحليل بالتفصيل. العقل، بحسب كانط إما نظري وإما عملي. إنه نظري حين يهدف إلى اكتشاف الحقيقة، إما عن طريق تأكيد وقائع وإما عن تبيان كيفية وصلها في ما بينها وتفسيرها. أما العقل العملي فيتجلى بصورتين مختلفتين: أولاً، بصورة تجريبية مألوفة حيث يُستخدم، بشكل أساسي، لإيجاد الوسائل لإشباع الرغبات، أو الوصول إلى بعض الغايات الخاصة بالرغبات. مثل هذا الفهم للعقل

العملي يعطي بالإجمال العقل الاداتي كما كان يتصوره هيوم.

غير أنّ العقل العملي يوجد أيضاً، بالنسبة إلى كانط بصورة محضة. الكائن العقلي، على عكس الحيوان قادر بالفعل على أن يتصف بالتوافق مع فكرته عن القوانين، أي بالتوافق مع مبادئ. تترجم هذه المقدرة، بوجهها التجريبي في أن الكائن العقلاني يملك القدرة المفهومية التي تفهم سمات الوضع الذي يكون فيه وتتخيل ما يمكن أن ينتج عنه' وهكذا فإنه يملك إمكانية متابعة أهداف بعيدة وأن يتصور الوسائل التي توصله إليها. وفي المقابل، فإن العقل العملي في وجهه غير التجريبي أو العملي المحض، لا يعطي للرغبة الوسائل الكفيلة لجعل الفعل أنجع، بل إنه في أصل الفعل عينه؛ وبهذا المعنى فإنه مصدر للعمل مستقل كلياً عن الرغبة.

من كل هذا نستنتج أن العقل العملي التجريبي ليس، في نظر كانط، ملكة متميزة. إنه صورة من العقل النظري الموضوعة في خدمة الرغبة، مهمتها تحقيق الوظيفتين اللتين اعترف هيوم بأنهما تخصان العقل في علاقته بالرغبة: تأكيد الوقائع المتعلقة بالوضع كي تستطيع الرغبة أن تظهر، واكتشاف أفضل السبل لإشباعها.

حين شدد كانط على أن العقل العملي التجريبي لا يكاد يكون عقلاً عملياً فإنه يكون قد عارض في هذه النقطة بالذات أرسطو، الذي تصور العقل العملي كمقدرة موحدة نسبياً تتناول مجموع العمل الإنساني وتتصل بإدراك وفهم وتطبيق القاعدة المستقيمة. يتعارض تصور كانط مع تصور هيوم كذلك حين يؤكد وجود استعمال غير تجريبي للعقل العملي، ويعلن أن هذا العقل العملي المحض يتعلق بـ«الاستعمال الشرعي لحريتنا». بالنسبة إلى كانط فإن هناك بالفعل عقلانية خاصة بالعمل وهي لا تتجلى في العمل الخاضع للقواعد «التكنيكية - العملية»، ولكن في

العمل الذي تقوده القواعد «الأخلاقية ـ العملية»، أضف إلى ذلك أنها في أصل مثل هذا العمل.

يميل الباحثون في أيامنا إلى اعتبار نظرية العقلانية العملية، قبل كل شيء، نظرية أسباب العمل. من أي طبيعة هي هذه الأسباب؟ هل تنفع لتفسير أو إرشاد أو وضع المعايير؟ وقبل كل شيء بأي طريقة تتمفصل مع الحوافز؟ هل يمكن للمرء أن يتصرف فقط بحسب رغبة يمنعها العقل أو يسهل شأنها؟ أوليس الأحرى بنا أن نبحث عن إعادة تحديد العلاقات بين الرغبة والعقل؟ الا نجازف، إن لم نفعل ذلك، بأن نجهل اهمية العقلانية في الحياة الحوافزية والانفعالية العاطفية للكائن البشري؟

## ٧ ـ الحياة الخيّرة الجيدة والحياة الناجحة

إن مفهومَي الحياة الجيدة والحياة الناجحة هما اليوم بين المفاهيم الأكثر استعمالاً لدى الفلاسفة، بل ولدى الجمهور الكبير.

إن تعبير «الحياة الجيدة»، في آنٍ معاً ترجمة عن التعبير الإنجليزي (good life) الحياة الجيدة وتكيف للتعبير اليوناني (eu zein) الحياة الهنيَّة. وتحت غطاء الاقتباس من الفلسفات الاخلاقية القديمة فإن هذا المفهوم قد استُعمل من أجل خدمة نقد النظريات الاخلاقية السائدة في العالم الإنجليزي الاميركي.

الحياة الجيدة تمثل أولاً الحياة السعيدة، المنجزة، الناجحة. وبهذا المعنى يصبح التعبير مرادفاً للتفتح البشري (ترجمة لليونانية إيدومونيا eudaimonia «السعادة» وللتعبير الإنجليزي human flourishing). غير أن مفهوم الإنجاز الإنساني، وعلى الرغم من الاسم اليوناني الذي غالباً ما يصاحبه، قد خرج من الفلسفة الحديثة. فقد ظهر في مقال للفيلسوفة الإنجليزية إليزابيت

أنسكومب، «الفلسفة الأخلاقية الحديثة» وقد اتخذت فيه موقفاً نقدياً عنيفاً تجاه الفكر الأخلاقي الحديث[97].

إن مفهوم التفتح الإنساني يتعارض أولاً مع التعريف الذاتي للسعادة كرضىً مبرَّر. وهو كذلك مختلف مفهومياً عن تصور موضوعي للسعادة المحدد بحسب الممتلكات الموضوعية أو الجوهرية. إن الحياة الجيدة هي نمط وجود، معيار للإنساني مع تطلعات موضوعية، وهي تُعرف انطلاقاً من نشاطات جيدة داخلياً: إنها تشير إلى تنمية مواهب المرء أو كذلك كمالاته. إن السعادة والتفتح الإنساني يحيلاننا إلى مقولتين أنطولوجيتين مختلفتين. في الحالة الاولى، وهي حالة السعادة، نحن نتكلم على موقف للروح، للعقل، أما في الحالة الأخرى، حالة التفتح فنحن نتكلم على نمط حياة. إن مفهوم الحياة الجيدة يُحدَّد طريق حيازة الخيرات أو ملاحقتها أو ممارستها (سواء تعلق الامر بالتأمل أو بالثروة أو بالحكمة أو بالفضيلة)، في حين أن السعادة تُحدَّد انطلاقاً من الحالات الذهنية التي تتأتى من حيازة هذه الخيرات. لهذا السبب نقول: إن حياة إنسانية قد بلغت تحقيق ذاتها؛ وذلك بغض النظر عن أي حكم على الشخص الذي نتكلم على حياته، في حين أننا لا نستطيع أن نقول (بالمعنى الدقيق) عن إنسان إنه سعيد من دون أن نأخذ بالحسبان أن هذا الإنسان يشعر بأنه سعيد. إن التفتح البشري يحيلنا إلى معيار موضوعي يحدد انطلاقاً مما تتطلبه التنمية الأفضل للإنسان[٩٨].

إن النظريات المعاصرة حول التفتح الإنساني هي نظريات معيارية تلزم معها عدة تأكيدات جوهرية. انطلاقاً من مفهوم من الصعب تعريفه هو مفهوم معيار الإنسان بما هو إنسان، تجعل هذه النظريات من تصور التنمية الفضلى للإنسان الغاية الاخيرة لاعمالنا. ومن هناك تنطلق لتطور نظرية خاصة بالاسباب

المعيارية لتصرفنا[99]. وهي تمثُل أمامنا كنظرية معيارية للخير الإنساني مؤسسة على تصور للإنسان تنميته تعرف موضوعياً (بعيداً عن الرغبات والمواقف) وأسباب تصرفاته ترتبط بما هو مطلق من أجل تفتحه هذا.

من الممكن أن تُوجَّه عدة اعتراضات إلى مثل هذا التصور للخير الإنساني. أولاً، في ما يخص معنى التعابير «يجب» أو «هناك حاجة»، أو «المطلوب» التي تستعملها انسكومب، إنه معنى معياري، غير أن من الصعب تبرير إمكانية تطبيق هذه التعابير على أفعال الإنسان واختياراته التي ليس لها أي صلة مباشرة مع «التفتح». والحال، أنه بغض النظر عن هذا المعيار فإن معنى «المعيارية الإنسانية الفعلية» يبقى غير محدد إلى حد بعيد. بعد ذلك فإننا نتصور بصعوبة أن البيانات والقضايا المرتبطة بالجملة «ما هو مطلوب من أجل تفتح الإنسان» يمكن أن تترجم إلى مفردات الواجب والالتزامات التي علينا احترامها كي نؤسس بذلك واجباتنا بأن نسهر على تحقيق ذاتنا؟ حتى لو سلّمنا بأن علينا واجبات تجاه أنفسنا، فلماذا يكون واجبنا الأول والأساسي واجب «تفتحنا»[100]؟ أخيراً، فإن الادعاء بموضوعية التفتح يستند إلى تعريف للخير الإنساني يُتصوَّر أساساً على أنه «سير عمل بشري جيد»، يقوم على ماهوية تستند إلى تصور متعيِّن ثقافياً للإنسان[101].

## الفصل الرابع

# بعض ميادين الأخلاق

### I ـ الأخلاقية المهنية

إن مفارقات الأخلاقية المهنية يمكن أن تختصر إلى سؤالين، هما موضع جدال واسع اليوم في الفلسفة الأخلاقية. السؤال الأول يتصل بتعريف الواجبات الأخلاقية بحسب الدور الذي نشغله، وهذا ما يسمى «أخلاقية الأدوار». أما السؤال الآخر فيتصل بمسألة تعددية الخيرات والقيم وتعارضها. يمكن توضيح هذين السؤالين بواقع قبولنا أن قيم الأخلاق المهنية قد تدخل في صراع مع قيم الأخلاق المشتركة. لنرَ كيف يمكن أن يحصل هذا بالنسبة إلى «أخلاقية الأدوار». إلى ماذا يشير هذا التعبير؟ إنه يشير بشكل عام إلى الفكرة القائلة إنّ هناك تعددية للميادين التي تطبق فيها مبادئ أخلاقية مختلفة، أو التي تكون للاعتبارات الأخلاقية أولوية مختلفة وأحياناً فريدة.

إن أعمال مايكل والزر (Michael Walzer) وبول ريكور (Paul Ricœur) ولوك بولتانسكي (Luc Boltanski) ولوران تيفينو (Laurent Thévenot) حاولت أن تحلل هذه القيم التي تختلف في كل مرة بحسب المجالات التي تطبّق فيها. فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نعتبر أن المبادئ الكونية للعدالة والمساواة لها معنى

في ميدان القرار القضائي. أما في الحياة العائلية فهناك اعتبارات أخلاقية مختلفة هي التي تسود. كذلك فإن وجود أدوار اجتماعية مختلفة يتطلب وجود معايير مختلفة للسلوك، بل إن كنا نبحث بالأحرى عن تناغم بين كل هذه المعايير فإن هذه الأدوار يمكن أن تطلب منّا، لأسباب أخلاقية، أشكالاً مختلفة للعمل. يمكننا أن نبرِّر طبيباً نفسانياً حين لا يخبر الشرطة بالنيات الإجرامية لمريضه، في حين أن موظفاً يعمل في القسم نفسه لن يكون هناك على الإطلاق أي تبرير لتصرفه، إن لم يقم بإخبار الشرطة.

إن الفكرة القوية في مثل هذا التصور هي أن الأدوار الاجتماعية المختلفة بما فيها الأدوار المهنية، تحكمها مبادئ أخلاقية تختلف عن المبادئ الأخلاقية العادية، بل حتى تتعارض معها. كيف يمكن نقل هذه الأطروحة إلى مسألة الأخلاقية المهنية؟ من ناحية، يبدو جلياً أن الأدوار الاجتماعية المختلفة تفرض موجبات مختلفة. في المقابل، يبدو أنه من الصعب البرهنة على أن هذه الموجبات يجب أن تسبق الموجبات الأخلاقية العادية. خصوصاً إذا تذرعنا بالدور الاجتماعي الذي نحن فيه، وهو أحياناً جاءنا بالصدفة، كي نعتقد أن هناك ما يبرّر تصرفنا بطريقة لا أخلاقية. ماذا نقول عن حالة محام يملك البراهين على أن عميله مذنب ولا يقول شيئاً، وهو يرى أن إنساناً آخر بريئاً يُدان؟ مثل هذا العمل سيبدو في تناقض مع مبدأي الكونية وعدم الانحياز اللذين يميّزان اليوم، مع أكبر إجماع حول ذلك، وجهة النظر الأخلاقية. أخيراً، حتى وإنْ قبلنا بوجود أخلاقية للأدوار، علينا مع ذلك أن نتساءل عما يمكن أن يبرّر أخلاقية الأدوار والميادين حين نأخذها في هذه اللحظة أو تلك من التاريخ (مع العرضية التي يحويها هذا الأمر)، وكما هي وقد حددها موقعها. يمكننا إذاً أن نقبل أن هناك صلة حقيقية بين أخلاقية الأدوار وبين مفارقة الأخلاقيات المهنية. غير أنه سيكون من المؤسف حقاً أن نلجأ

فقط إلى أخلاقية الأدوار كي نبرر الصحة الأخلاقية لمعايير الأخلاقية المهنية، لأن أخلاقية الأدوار هي موضع خلاف بما هي موقف أخلاقي عام. أضفْ إلى ذلك أن تأسيس الأخلاقية المهنية على أخلاقية الأدوار يحرمنا من إمكانية الاعتراف بالطابع الحتمي للصراع بين فلسفة أخلاقية مهنية وبين فلسفة أخلاقية عامة.

## II - التسامح والتعددية

يشير التسامح إلى الامتناع عن التدخل في أعمال الأشخاص الآخرين وفي آرائهم، بينما تبدو لنا هذه الآراء أو الاعمال كريهة أو منفرة أو تستحق الشجب أخلاقياً. إن كان التسامح فضيلة فهو بالفعل فضيلة تحمل ما لا نحبه حقاً، وأن نعتبر أن قبول شيء نحكم عليه بأنه سيّئ أخلاقياً هو أمر جيد أخلاقياً. إن هذا التصميم على التسامح لا يأتي من موقف شكوكي قائم على أننا ما دمنا نجهل ما هو خير وما هو شر نقرّر عدم التدخل، بالتالي أن نتسامح؛ ولكنه يأتي على العكس من ذلك من واقع أننا حين نعلم بأن شيئاً معيناً سيئ، نعتبر أن فضيلة التسامح هي بالضبط قبوله، لأن هذا القبول هو أخلاقياً أمر جيد، بسبب القيمة الداخلية الخاصة بواقعة عدم التدخل في أعمال شخص آخر أو في آرائه.

إن هذا التصميم الأقصى لا يمكن الدفاع عنه إلا بصعوبة. أولاً بسبب الصلة الوثيقة القائمة بين التقييمات الأخلاقية وبين العزم على التحرك، لذا كان من غير الواقعي نفسانياً أن نصمم على الامتناع عن العمل حين نعلم بأن شيئاً ما سيّئ؛ نحن، على العكس من ذلك، نحاول أن نمنع حصول هذا الشيء. بعد ذلك يجب أن ندخل تدرجاً: يمكن أن نعتبر خيراً تحمل الشر، ما دام أدنى من درجة معينة؛ أما أبعد من ذلك، فإن التسامح مع الشر شر يكاد يوازي في خطورته كما لو كنا قد ارتكبناه نحن أنفسنا. ولكن كيف يمكن تحديد هذه العتبة الدقيقة؟

إن الرد الأول هو القول: إن كل الأشياء التي تهدد التسامح نفسه لا تستطيع أن تستفيد منه: «فليبدأوا بالا يكونوا متعصبين كي يستحقوا التسامح»، كان ڤولتير يردد: إنّ اللاتسامح مشروع نحو كل ما يهدد ممارسة التسامح عينها.

ردٌ آخر يطابق بين اللاتسامح وبين نفي الحقائق التي لا يمكن أن يطالها أي شك أخلاقي، على سبيل المثال، الرق أو العنصرية هما شران. لا يمكننا أن نتسامح مع كل ما ينبثق من مثل هذا النفي. ولكن كيف يمكننا أن نتصور إصرارنا على قاعدة عامة تتعلق بالحقائق الأخلاقية؟ لا تستطيع مجموعة ولا طبقة اجتماعية معينة ولا أي دولة أن تصدر القوانين حول ما هو خير وما هو شر، ولا أن تفرض القيم الأخلاقية الجيدة أو أن تمنع القيم الأخلاقية المعارضة لهذه القيم[111]. ليس هناك ما يخوّل أياً منها أن تمنع أشخاصاً معينين من أن يفكروا في ما يشاؤون وأن يحاولوا أن ينشروا ما يكتبونه من فكرهم، بحجة أن أفكارهم خاطئة أخلاقياً. إن تأسيس اللاتسامح على مطلب احترام الحقيقة يبدو إشكالياً جداً. مهما كنا واثقين بأننا على صواب في معتقداتنا الأخلاقية فإن مثل هذا التأكيد لا يمكن له بمفرده على الإطلاق أن يبرر فرض القيود على الحرية الفردية. إن عدم التسامح المؤسَّس على الحقيقة يمكن أن يكون غير متسامح تماماً بقدر اللاتسامح المؤسس على الخطأ. أحياناً قد يكون من الضروري بشكل مطلق اللجوء إلى لاتسامح مؤسس على ما نعتقده صواباً، ولكن علينا في مثل هذه الحال تحمل عبء تسميته الحقيقية: اللاتسامح.

إن التنديد بممارسة التسامح ونقد الحقائق الأخلاقية المشتركة لا يبرران بمفردهما الإقرار بوجود ما لا يُحتمل من اللاتسامح. ولكن عندئذٍ إلى أي مبدأ يستطيع الإقرار بما لا يحتمل أن ينتمي؟ بشكل أساسي إلى تقييم الضرر اللاحق بالغير، حين نتساءل إن كان العمل الذي ندينه أخلاقياً يُلحق الضرر بحرية

أشخاص آخرين أو بمصالحهم أو حقوقهم. فقط حين يكون هذا البُعد حاضراً ويضاف إلى البُعدين السابقين يمكننا أن نقول: إنه أمر مشروع الإقرار بوجود ما لا يحتمل. مثل هذا الإقرار يصبح تحصيل حاصل حين تُلحق بعض الافعال الضرر الجسدي ببعض الاشخاص أو تصيب شخصيتهم المعنوية. غير أن هذا المبدأ يتطلب أن يُحدَّد بدقة أكثر. علينا أن نعرف إن كان في استطاعتنا أن نقيّم موضوعياً الضرر اللاحق بالغير، أو إن كان يتوقف على المعتقدات السابقة للشخص المتضرر (كما يحدث في حالة الكفر مثلاً، إذ يعتبر الإنسان المؤمن بعض الأقوال أموراً لا تحتمل ولا يمكن التسامح معها، في حين أن إنساناً غير مؤمن يعتبر هذه الأقوال نفسها تافهة بلا معنى). من جهة ثانية، هل علينا ملاحقة كل تضرر؟ أوليس من واجبنا أن نتصرف دوماً بشكل تدريجي، وأن نميّز بشكل خاص بين الضرر الجسدي، وبين الإساءة إلى شخصية الغير وبين الإساءة المعنوية؟ بحسب هذا المبدأ عينه يبدو مريباً أن نمنع منشورات مهينة تستهدف جماعات لا نجد لها أي ممثل شرعي. في المقابل، حين يتعلق الامر بأقوال تتعارض مع الإجماع الأخلاقي وتمتدح الرق أو العنصرية، فإننا نملك عندئذٍ سبباً وجيهاً لعدم قبولها والتسامح تجاهها. لا يعود هذا السبب إلى الكذب الأخلاقي لهذه الأقوال - لأنه مفتوح للسجال - بل يعود إلى أن هذه الأقوال التي عبّرت عن نفسها دوماً في مناسبة أو أخرى نحو شخص أو آخر أو مجموعة أو أخرى سيتسبب نشرها حتماً بالضرر نحو هؤلاء الأشخاص. السبب هنا ليس مرتبطاً بأن مثل هذه المنشورات تتعارض مع قيم أخلاقية مطلقة، بل لأنها تصيب بالضرر أشخاصاً حقيقيين، أفراداً معينين. والحالة نفسها تنطبق على هذه المنشورات حين تهاجم بعض المجموعات، إذ عندئذٍ سيكون في إمكان أي ممثل لهذه المجموعات أن يرينا وقوع ضرر حقيقي.

إن إعادة التأكيد على واجب التسامح لا يسمح لنا بأن نفهم أين يجب أن يتوقف التسامح. إن عمل تعريف الحدود وموقف الموازنة اللذين يسمحان مثلاً بتقدير موضوعية الأضرار اللاحقة بالغير يجب أن نضعهما باستمرار في مقابل ضرورة المحافظة على حرية التعبير الفردية. إن التوتر الخاص بمفهوم التسامح يأتي من هذا: ليس تحمل الكريه أو المنفر هو الذي يحول التسامح إلى فضيلة، ولكن تحمل ما يصعب قبوله، بل حتى ما لا يحتمل.

إن ما يجعل هذا الموقف العقلي ضرورياً ويدافع عن تطبيقه على أوسع ما يمكن هو ضرورة المحافظة على شكل من التعددية. إن تنوع الآراء كبير جداً في عالم اليوم كما هو الحال مع امتثاليات الجمهور (تمسكه بالتقاليد) ورغباته. إن أفضل أسلوب نلجأ إليه ضد الأنماط المعلبة والتأحيد (uniformisation) هو التأكيد على القيمة الداخلية للحرية الفردية، حتى وإن كانت حرية الخطأ وحتى في الأخلاق. كانت روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxembourg)[103] ترفض أن يُدمج الدفاع عن الحقيقة في الدفاع عن الحرية، لأن الحق في الخطأ يشكل وجهاً أساسياً من أوجه هذه الحرية. هناك محام آخر عن هذه التعددية، وإن جازف بالوقوع في الخطأ، هو جونْ ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، يميِّز ميل في كتابه عن الحرية بين ثلاثة أشكال للحرية[104]: حرية الضمير، حرية التعبير عن الأفكار، وعلى الأخص حرية «أن يعيش المرء حياته كما يشاء، وأن يتصرف حسب هواه، وأن يتعرض لكل التداعيات التي تنتج عن ذلك، حتى وإن وجد أندادنا أن تصرفنا أخرق منحرف أو سيئ». إن البند الذي يحد هذه الحريات هو البند عينه الذي اعتمدناه في تعريفنا لما لا يحتمل: الا يضر بالآخرين. مثل هذا القيد لا يثقل إطلاقاً على حرية الرأي، ولكن سيثقل كثيراً على حرية التعبير، وعلى حرية عيش الحياة التي نريد. إن إرادة المحافظة بطريقة إيجابية على أكبر تنوع لأنماط الوجود يعبِّر عن مبدأ تعددي يقول

بأن هناك، لأسباب جوهرية، عدة طرق لاتباع الخير.

إن جون ستيوارت ميل يدافع عن تأويل متفائل لمبدأ التعددية هذا. ما إن نقتنع بحقيقة التعددية كمبدأ، علينا أن نطبّقه مع أكبر قدْر من التسامح. لاننا حين نسمح بالتعبير عن الآراء التي نعتقدها كاذبة وتكون هناك إمكانية مناقشتها في ما يدعوه ميل ساحة سوق للأفكار أو ميدان عام، يمكننا نقدها، ونأمل بأن تسمح لنا المناقشة العقلانية أن نوسع طيف القيم الأساسية التي يتوافق عليها المواطنون. والفكرة هنا هي أن هذا التنوع الداخلي هو وسيلة دائمة للتحسن. وقبل كل شيء فإننا نعتبر هذا التنوع كخير، حتى وإن لم تكن كل العناصر التي تؤلفه جيدة.

يمكننا أن نعارض كل هذا بتأويل آخر للتعددية أكثر تشاؤماً. تميل التعددية إلى الاعتقاد أن كل أنماط الحياة المتعددة والمتنوعة التي يتبعها الافراد ربما كانت كلها تملك قيمة حقيقية. يقوم تشاؤم مثل هذه الطريقة في النظر إلى الأمور على حقيقة يقينية هي أننا لا نستطيع أن نتابع كل أنماط الحياة والقيم مجتمعة. وقد يكون هناك تعارض جذري بين بعض أنماط الحياة أو بين بعض القيم الاخلاقية. هناك إذاً صراع وتنافس. إن الحدود القصوى للتسامح تقوم على هذا التنوع التنافسي والتصارعي لمختلف تصوراتنا للخير. علينا أن نعي وعياً حاداً، بل لنقل وعياً «مأساوياً»، لهذه الروحية غير القابلة للتصالح. مهما كان النفور الذي نمسه أمام آراء حكَمْنا عليها أنها منحرفة وضارة أخلاقياً فإن قوى التأحيد هي من أكبر المخاطر الرهيبة التي تعانيها مجتمعاتنا الديمقراطية المعاصرة.

### III ـ الأخلاقية، الاقتصاد والمؤسسة التجارية

حين نتطلع إلى غائيات الحياة الاقتصادية يبرز أمامنا

سؤالان أخلاقيان كبيران يمكننا ذكرهما:

- إن كان إنتاج الثروات هو الهدف الأساسي للاقتصاد فهل كل الوسائل التي تساهم فيه مشروعة؟ ألا يجدر بنا بالأحرى تقييد هذه الوسائل بحيث نضع حداً لاستغلال العمال، ونعرف مسبقاً الخطر الماثل في بعض طرق الإنتاج، ونوفر الموارد الطبيعية، إلخ؟

- هل من واجبنا أن نعدَّ توزيع الثروات بين غائيات الاقتصاد؟ هل يمكن لتعاطي الحياة الاقتصادية أن يكون غير مبالٍ أمام واقع يتمثَّل في أن الحاجات الأساسية لقسم من السكان غير مؤمنة؟

أما في ما يخص الأسئلة المتعلقة بمكان الاقتصاد في المجتمع، فإن الأخلاقية تتدخل فيه بالطريقة التالية:

- هل أن سيطرة السياسي على الاقتصادي، كما تشهد بذلك ممارسة إعادة خصخصة الشركات المؤممة، والتوجيه السلطوي للحياة الاقتصادية، له ما يبرِّره؟ هل علينا أن نسلِّم بأن انتظام الاقتصاد يفترض إبعاد السياسي خارج اللعبة ومن ناحية أخرى أليست سيطرة السياسي وهمية في قسم كبير منها حين نفكر بالضغوط التي تمارسها السلطة الاقتصادية والحجم المهم لدور الفساد؟ إن كان الاقتصادي يستطيع «أن يشتري» السياسي ألا يشجع هذا مطالبة الاقتصادي بتحديد معاييره الخاصة به؟

- إن النشاط الإنتاجي ليس سوى أحد النشاطات الإنسانية بين العديد من النشاطات الأخرى، غير أنها تشكِّل في الوقت عينه شرط تنويع النشاطات البشرية، فلأن هناك من ينتج هناك آخرون يستطيعون أن ينشغلوا بالتأمل. إن كان الاقتصاد يحتل موقعاً أساسياً إلى هذا الحد فأي شرعية تعود إلى معايير التقييم المستقلة عنه؟

- هل تعيِّن حالة التطور الاقتصادي معايير العدالة، حين نعلم بأن الحالات القصوى هي حالات الرفاه أو حالات الندرة القصوى التي تجعل سؤال التوزيع العادل للثروات عينه بلا معنى؟

غير أن التقسيم الذي ذكَرْنا به للتو بين غائيات الاقتصاد ومكان الاقتصاد بين بقية النشاطات البشرية لا معنى له إلا إذا استطعنا تحديد غايات خاصة بالاقتصاد. والحال، إن هذا التحديد لا يمرُّ من دون طرح مشكلة، إذ إن الممارسة الاقتصادية تميل إلى التشويش على التمييز بين الوسائل وبين الغايات. وبشكل خاص فإن ما كان الناس يتصورونه تقليدياً بمثابة وسائل الاقتصاد، بدءاً من العمل، أصبح في التصورات المشتركة العامة غاية في ذاتها. ألم يصبح الهدف الرئيسي للاقتصاد اليوم أن ينتج وظائف، وبشكل أعم أن ينتج حركة ونشاطاً؟

إن الوصف الذي اقترحناه للتو لأخلاقية الحياة الاقتصادية يمكن أن يساعدنا على تخليص ما هو خاص بأخلاقية المؤسسة التجارية. هنا أيضاً نجد أن المسائل المتعلقة بحياة المؤسسة التجارية نفسها تختلف عن المسائل المتصلة بمكان المؤسسة في المجتمع. وهكذا، فإننا نستطيع أن نضع في الخانة الأولى، المشاغل التي تُعنى برفاهية العمال، والعلاقات داخل المؤسسة، ونوعية المنتوجات إلخ. أما في الخانة الثانية، فإننا سنجد واجب المؤسسة باحترام شروط العدالة الاجتماعية، وبالخضوع للقيود التي يفرضها السياسي، وإن على حساب تخفيض أرباحها، وكذلك واجب تمويل بعض الأعمال الخيرية وتدريب الموظفين.

إن وجود مثل هذه الاهتمامات يكفي ليجعل البحث عن أخلاقية للمؤسسة التجارية أمراً مشروعاً. في الحقيقة، فإن العديد من الناس يظنون بأن مثل هذه الأخلاقية عمل زائد لا معنى له. فالقانون والسوق يكفيان لينظما وحدهما النشاط الاقتصادي. في هذا

المنظور الأخير الذي غالباً ما يطالب به العديد من أرباب العمل بشكل خاص تستخدم أخلاقيات الأعمال التجارية، في أحسن الأحوال من أجل رفع الربح إلى حده الأقصى عن طريق إدارة شفافية العلاقات داخل المؤسسة، وحل الصراعات قبل تفاقمها، وباختصار فإنها تختزل إلى شكل من ثقافة المؤسسة. تؤيد مثل هذا التصور الفكرة الرائجة التي تقول إن المصداقية المالية للمؤسسة تقوم برفع ما يعود على المساهم إلى حده الأقصى. غير أن هذا الخطاب الذي يحظى بتأييد الغالبية يقف ضده فحص الوقائع وتحليل المفاهيم. إن الإغراء الدائم الذي يشكله الفساد يبرهن على أن التحديد الذاتي للاقتصاد من طريق القانون أمر مشكوك فيه تماماً. هل تكفي أخلاق المدير الشخصية للتنبه للمخاطر البنيوية التي تجرف نحو الانحراف؟ ومن وجهة ثانية، فإن مفهوم رفع العائد على المساهم إلى حده الأقصى ينقصه تحديد أدق، إذ أنه محدد بما لا يكفي: إنه يتوقف على زمن الاستحقاق وعلى معدل التأوين[105] (actualisation) المأخوذ بهما (تحكيم بين الحاضر والمستقبل)؛ ويمكن أن نقدره بحسب المعدل أو بحسب القيمة المطلقة إلخ. أضف إلى ذلك، أن هناك مؤثرات اقتصادية أخرى تدخل في تقييم السوق (هذه مثلاً حالة الثروات «الأخلاقية»). أو ليس من واجبنا أن نسلم بأن العناصر ذات الطبيعة الأخلاقية هي وحدها الكفيلة بتصحيح التعيين الناقص لمفهوم الحد الأقصى، وإعادة توازن المعايير المتعددة للتقييم الاقتصادي؟

وكما هو الحال في النشاط الاقتصادي، فإنه من الصعب التمييز بين الغايات الخاصة للمؤسسة التجارية وبين مكان هذه المؤسسة داخل المجتمع. والحال، وهذه مفارقة كبيرة، فإنه في هذه الصعوبة بالذات يتجلى ما هو واعد جداً من أجل إيجاد تعريف لأخلاقيات المؤسسة.

إن أحد الأسباب الجوهرية لهذه الصعوبة جاء من تغيير هُويّة المؤسسة عينها خلال العقود الأخيرة. إن المؤسسة التجارية تعرَّف عن نفسها أقل فأقل كوحدة مادية للإنتاج وكقطب للتبادل التجاري حصرياً مع العالم. هذا التعريف التقليدي كان يفترض وجود حدود معينة بدقة، وإدارة موحدة للموظفين، ونشاط متجه بشكل أساسي نحو أهداف اقتصادية، وسيطرة نسبية على الاختيارات الإستراتيجية.

اما اليوم فإن الأهمية المتزايدة للوسطاء، وإسناد كل نشاطات الخدمات الضرورية لحسن سير المؤسسة إلى شركات متخصصة، وتبديل موقع الإنتاج تساهم في جعل حدود المؤسسة ضبابية وتسيِّل مفهوم الموظفين الخاصين بالمؤسسة، وتعقد الخيارات الإستراتيجية التي تخضع خضوعاً متشدداً لمجموع النشاط الاقتصادي، وفي أن تجعل المؤسسة شبكةً من التبادل بعد أن كانت قطباً لها. إن الأهمية المتزايدة للتداعيات الخارجية (تأثيرات قرارات المؤسسة على محيطها التي ليست موضوع مساومة أو تبادل أو تعويض إلخ) توسع مدى مسؤولية المؤسسة التجارية إلى ابعد من حدودها التقليدية. لقد زيد إلى اسمها صفة «مواطنة» لكي تؤمر بالمساهمة في تحقيق أهداف اجتماعية وسياسية. وعلى الرغم من الإجماع الذي تحظى به هذه الفكرة اليوم، إلا أننا أمام ممارسة تخالف روح الاقتصاد الكلاسيكي عينها (عقيدة «اليد غير المنظورة»).

إن هذه الحقيقة الجديدة للمؤسسة التجارية يجب أن تؤخذ بالضرورة في الحسبان في كل محاولة لتعريف أخلاقية للمؤسسة التجارية لا تختزل لا إلى أخلاقيات الأشخاص الذين يعملون فيها، ولا إلى تطبيق معايير الفلسفة الأخلاقية العامة.

## IV ـ الأخلاقية والعناية

عن علاقة العناية بالآخرين يمكننا أن نقول من جهة أولى، إنها يجب أن تظل متماشية مع قواعد ومع مدونات (codes)؛ ومن جهة ثانية، غير حرة في غايتها. إنها تتوجه نحو خير المريض (غياب الألم، البحث عن رفاهية موضوعية، تطابق مع قيمها).

غير أن هذين البُعدين ليسا كل شيء، هناك أيضاً شبكة من المتطلبات المتعددة، ليست متوافقة دوماً مع بعضها وتطلب أن تثقل كل واحدة بحسب أهميتها بالنسبة للأخرى، مقابل إنسان مريض جسدياً أو روحياً عقلياً فإن المطلب المباشر والأكثر إلحاحاً هو تخفيف الألم. غير أنه ليس المطلب الوحيد. إنه يتمفصل مع العديد من الأوامر. هناك استهداف العيش الأفضل أو المرض الأقل بل وحتى الشفاء (الذي لا يمكن بلوغه دوماً من دون ألم المريض). ثم هناك ايضا مطلب الاخذ في عين الاعتبار خصوصية الشخص المريض وقيمه. وقبل هذا ليس المقصود فقط العناية بمريض، بل العناية بهذا المريض. أضف إلى ذلك، أنّ من المستحيل عدم اعتبار تكلفة كل هذا للمجتمع وللمرضى الآخرين (في نظام من الموارد النادرة). أخيراً، فإن الأمر غير الواقعي هو عدم الأخذ بعين الاعتبار ما يستطيعه المعالج أو المعالجون وحدود معارفهم وتعاطفهم وطاقاتهم ووقتهم. إن المعالج هو ايضاً ليس بإنسان آلي، فهو ليس من دون شخصية ولا قيم.

تشكّل علاقة العناية واحدة من هذه العلاقات الإنسانية حيث تحضر معظم العناصر المكونة للتجربة الاخلاقية، فبالإضافة إلى أنها تُلزم إقامة رابطة مع الآخر، تلزمنا إقامة رابطة مع الآخر العطوب، وهي غالباً ما تكون غير مستديمة، إلا أنها تظل رابطة مع عطوبية مؤقتة حيث لا يمكن للدلالة الاخلاقية الناتجة عن تغيير الوضع الإنساني إلا أن تلاحظ وتدرك. إن الرابطة الإنسانية

التي تتضمنها هذه العلاقة يجب أن تفهم مع كل معاييرها الداخلية، ومواردها البشرية الخاصة بها مع التساؤل عما يمكن أن يكون نموذج مثل هذه الرابطة: ليس العقد ولا علاقة الثقة، ولا إرادة الخير، ولا الأبوية. على فلسفة تختص بالعناية أن تتضمن عنصرين آخرين. من جهة، طابع المعرفة الطبية حيث تكون أحياناً حصة الاحتمال والتلمس وعدم التأكيد كبيرة. ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع أن ننسى أن عطوبية المريض وكذلك عجز الطبيب تأخذان كل معناهما على خلفية التناهي البشري وخطر الموت.

إن هذه الموجبات المتعددة مع البُعدين (ضرورة وجود قاعدة، وأخذ الخير بعين الاعتبار) تسمح لنا بأن نصف فعل الاعتناء كعلاقة عمل وليس كعلاقة تفان أو تعاطف أو معرفة. ما أن نقول عملاً في الفلسفة الأخلاقية والتفكر المعياري حتى نلتزم بمعالجة الموضوع من زاوية المداولة والرويّة والقرار والتبرير. إن من العبث أن ندّعي بأن هذه العناصر لا تشكل مكوِّنات علاقة العناية والرعاية، كما أن فعل الاعتناء يتألف من أقسام متعددة؛ شذرات من المداولة، من القرار، من التفكير، من الرويّة، من التبرير. من جهة أخرى، إنه عمل خصوصي لأنه علاقة تواجه غيرية حقيقية: المريض هو آخر، إنه ليس عنصراً مجرداً ولكنه آخر متفرد من. والحال، إنها علاقة تلزم كل تعقيدات علاقة إنسانية، مع العواطف والتوقعات. إنها علاقة متصلة بوقائعية تحوي أحياناً كل وحشية الوجود. ونظراً لأن علاقة العناية تلزمنا بالضبط صلةً مع آخر حقيقي، آخر مسجل في واقع موضوعي، ومحاط بتحديدات من طبيعة متنوعة جداً، صلة مرمَّزة جزئياً مع استهداف يعود إلى إقامة مصلحة المريض وخيره، لذا كان من الممكن أن تكون موضوع تفكير أخلاقي مفيد يواجهه فيما بعد تفكير أخلاقي أعم يتناول مصادر التجربة الأخلاقية.

# ثبت المصطلحات

| | |
|---|---|
| اخلاق الواجب | Morale |
| اخلاقياتي | Ethiciste |
| اخلاقية | Ethique |
| إحراج، برهان ذو حدين | Dilemme |
| إخباري | Déclaratif |
| إدراكية | Cognitivisme |
| إلغائية | Eliminativisme |
| استدلال | Inférence |
| انفعالانية | Emotivisme |
| تأحيد | Uniformisation |
| تاوين | Actualisation |
| تجريبي | Empirique |
| تجريبية | Empirisme |
| تحفيز | Motivation |
| تحقيقية | Vérificationnisme |
| تخارجي | Externaliste |
| تداخلي | Internatliste |
| تداعيانية | Conséquentialisme |
| تدهرن | Se Séculariser |
| ترسيمة | Schéma |
| تعاقدية | Contractualisme |
| تعبيرانية | Expressisme |
| تعددي | Pluraliste |
| تعددية الصور | Polymorphie |
| تماسكية | Cohérentisme |
| تواصلي | Communicationnel |
| توليفي | Synthétique |
| جوهري | Substantiel |
| جينة | Gène |
| حدوث | Survenance |
| دهرن | Séculariser |
| دهرنة | Sécularisation |
| ذاتاني | Subjectiviste |
| سردي | Narratif |

| | |
|---|---|
| سفسطة | Sophisme |
| سكينة | Acquiescentia |
| شكوكية | Scepticisme |
| شمولية | Totalité |
| صحيح | Valide |
| طبيعانية | Naturalisme |
| علم الواجبات | Déontologie |
| غائي | Téléologique |
| فطنة، حكمة عملية | Phronesis |
| قابلية التعميم الكلي | Universalisabilité |
| قبلية | A priori |
| كلياني | Holiste |
| كليانية | Holisme |
| كمالية | Perfectionnisme |
| ما بعد أخلاقية (ميتا - اخلاقية) | Méta-éthique |
| ماهوية | Essentialisme |
| حدسانية | Intuitionnisme |
| مدونة | Code |
| مذهب السعادة | Eudémonisme |
| مذهب اللذة | Hédonisme |
| مرمز | Codifié |
| مساواتي | Egalitaire |
| معرفي، إبستيمولوجي | Epistémologique |
| معياري | Normatif |
| مفهوم | Concept |
| ملكة | Faculté |
| مماثلة | Analogie |
| ممكن، عارض | Contingent |
| موت رحيم | Euthanasie |
| نفعي | Utilitariste |
| نفعية | Utilitarisme |
| وضعي | Positiviste |
| وقائعي | Factuel |

# الهوامش

(1) Philippa Foot. Moral Beliefs. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 59. 1958-9. p. 83-104.

(2) W. V. O. Quine. Les Deux Dogmes de l'Empirisme (1953) in Pierre Jacob. *De Vienne à Cambridge. L'Héritage du Positivisme Logique de 1950 à Nos Jours*. Paris. Gallimard. 1980. p. 87-112.

(3) G. J. Warnock. *Contemporary Moral Philosophy*. London. MacMillan Education Ltd. 1967. p 2-3.

(4) أدار برنارد ولىامس أعمال لجنة الخلاعة والرقابة على الأفلام، سنة 1977م. وأدارت ماري وارنوك (Mary Warnock) لجنة الإخصاب وعلم الأجنة عند البشر وذلك سنة 1982م. ولقد كانت أخلاقيات علم الحياة «bioéthique» هي المستفيدة الأولى من هذه المساهمة الفلسفية، فلقد أنشئت مراكز دراسات عديدة (مركز هاستنغز «Hastings» سنة 1969م، معهد كندي سنة 1971م، جمعية الصحة والقيم الإنسانية التي تنشر منذ العام 1975م مجلة الطب والفلسفة. ولقد شكل المجتمع الفلسفي الأميركي عام 1974م لجنة حول الطب والفلسفة.

(5) إن المثال الأفصح هو كتاب البيرت جونسين (Albert Jonsen) ومارك سيغلر (Mark Seigler) ووليام وينسلاد (William Winslade) «Clinical Ethics» المنشور في نيويورك سنة 1982م والصادر عن Macmillan Publishing Company.

(6) انظر ستيفن تولمين (Stephen Toulmin): كيف أنقذ الطب حياة الأخلاقيات، *Perspectives in Biology and Medecine*. 25. no. 4. 1982. p. 736-750.

(7) Anne Fagot-Largeault. Normativité Biologique et Normativité Sociale. in *Fondements Naturels de l'Éthique*. Paris. Odile Jacob. 1993. p. 191-226.

(8) نجد عرضاً لها عند جون رولز (John Rawls) في كتابه نظرية العدالة، ترجمة فرنسية عن دار سوي ـ باريس، 1987 ص 47 ـ 48. من أجل الدفاع عن مقدرة النظرية النفعية في تفحص حالات ملموسة راجع: ريتشارد هير (Richard Hare)، لماذا الأخلاقيات التطبيقية؟ في كتاب جوزف دومازكو (Joseph De Marco) وريتشارد م. فوكس (Richard M. Fox) المعنون:
New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics, New York et London, Routledge & Kegan, 1986, p. 225-237.

(9) Monique Canto-Sperber, *l'Inquiétude Morale et la Vie Humaine*, Paris, PUF, 2001.

(10) ديكارت، رسالة إلى اليزابث، أوت أغوست/سبتمبر 1645.

(11) Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, 5, 13; Éthique, IV, préface.

(12) Leibniz, *Nouveaux Essais*, 21, 36.

(13) Harry Frankfurt, La Liberté de la Volonté et la Notion de Personne (1971), in Marc Neuberg (éd.), *Théorie de l'Action, Textes Majeurs de la Philosophie Analytique de l'Action*, Bruxelles-Liège, Mardaga, 1991, p. 253-269.

(14) انظر كاترين أودار (Catherine Audard)، مختارات تاريخية ونقد النفعية، المجلد الأول: بنتام وسابقوه، باريس، PUF, 1999.

(15) من الغريب هو أن تصور بنتام المبني على اللذة قد أطلق عليه اسم «النفعية»، إذ أن النافع ليس بالضرورة هو الملذ أو اللطيف. غير أن علينا هنا أن نأخذ منفعة بالمعنى الوظيفي هنا. ما هو «نافع» هو ما يخدم أفضل، ما يساهم أكثر في اللذة الفردية أو الكونية.

(16) Gilbert Harman, La Valeur Intrinsèque, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 34, 1994, p. 245-255.

(17) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7e éd., 1907, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
مع مقدمة جون رولز (John Rawls)، ص 87.

(18) Bernard Williams, Personne, Caractère et Morale, in *La Fortune Morale*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994, p. 227-251.

(19) William Godwin, De la Justice Politique (1793), in C. Audard, *op. cit.* 1999, p. 174.

(20) Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, 1974, trad. E. d'Auzac de Lamartine, revisée par P.E. Douzat, Paris, PUF, 1988, p. 48.

(21) Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

(22) Emmanuel Kant, *Métaphysique des Mœurs*, I: *Fondation et Introduction* (1785), trad. et présentation Alain Renault, Garnier-Flammarion 1994.

وقد اختار أن يترجم كلمة Grundlegung بكلمة «تأسيس» Fondation وليس بكلمة «أسس» Fondements وذلك عكس ما جرت عليه العادة.

(23) Charles Larmore, Le Juste et le Bien, in *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, p. 45-69.

(24) Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pratique* (1788), éd. Ferdinand Alquié, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, «Folio», 1985 chap 6.

(25) المصدر نفسه، ص 62-63

(26) Onora O'Neil, Kantian Ethics, in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 175-185, larmore, *op. cit.*, 1993.

(27) David Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

(28) Geoffrey Thomas, *An Introduction to Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993, p. 42

(29) W. D. Ross, *The Right and the Good* (1930), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1988.

(30) Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, London, Macmillan & Company, 1902 (أعيد طبعه سنة 1988 Hackett Publishing Company)؛ وقد تبعه في هذا المضمار: Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics, London*, Routledge, 1967.

(31) Cf. Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

(32) Philippa Foot, Goodness and Choice, repris in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 132-147.

إن التفسير الوحيد الذي تعطيه فيليبا فوت لقوة الواجبات الأخلاقية المطلقة يميل إلى مساواتها بأشكال من المطالب الاجتماعية: الأخلاقية كنسق أوامر شرطية، *Philosophical Review*, 81, 3, Juillet 1972.

(33) المصدر نفسه، ص169_170.

(34) Philippa Foot, Reasons for Actions and Desires, *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1972, p. 132-156. 154.

(35) G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, *Philosophy*, 33, 1958, repris in *Collected Philosophical Papers*, Vol. III: Ethics, Religion, and Politics, Oxford, Basil Blackwell 1981, p. 25-42.

(36) Alasdair MacIntyre (1981), *Après la Vertu*, trad. Laurent Bury, Paris, PUF, 1997.

(37) كلمة يونانية ترجمها إسحاق بن حنين بكلمة فطنة. وهي تعني مقدرة المرء على اختيار ما هو خير ونفع له بوجه عام، أي أنها حكمة عملية وهي أقل منزلة من الحكمة النظرية. انظر: أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، 1979، الكويت. (المترجم).

(38) Bernard Williams, *L'Éthique et les Limites de la Philosophie*

(1985). trad. M. A. Lescourret. Paris. Gallimard. 1990. p. 218.

(39) Voir André Berten. Pablo da Silveira. Hervé Pourtois (éds). *Libéraux et Communautariens*. Paris. PUF. 1997.

(40) تدهرن se séculariser أي انتقل من الحقل الديني إلى الحقل الدهري أي الزمني، أي المدني، غير دهرن séculariser: نقل ما كان دينياً إلى الحقل المدني، والدهرنة secularisation هي: الانتقال من الديني إلى المدني. (المترجم).

(41) Allan Gibbard. *Sagesse des Choix, Justesse des Sentiments* (1990), trad. Sandra Laugier. Paris. PUF. 1996. Michael Ruse. Une Défense de l'Éthique Évolutionniste. in J.-P. Changeux. *Fondements Naturels de l'Éthique*. trad. Max Kirsch. Paris. Odile Jacob. 1991. p. 35-64; Charles Darwin. *The Descent of Man*. London. Watts & Co.. 1871; Herbert Spencer. *The Study of Sociology*. London. Williams & Norgate. 1874; Edward O. Wilson. *Sociobiology, The New Synthesis*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press. 1975.

(42) laisser-faire يعني حرفياً دعهم يعملوا، أي اتركهم وشأنهم، أي على الدولة ألا تتدخل في كل اللعبة الاقتصادية وأن تتركها للقطاع الخاص وتقلباته. وهذا هو المبدأ الأساسي في كل الليبرالية الاقتصادية. (المترجم).

(43) Ruse. *op. cit.*

(44) نسبة إلى توماس هوبز (Thomas Hobbes) الفيلسوف الإنجليزي الذي نادى في القرن السابع عشر بضرورة سلطة الدولة القوية القادرة على فرض هيبتها، لأن الإنسان أناني بطبعه، ولو تُرك لنفسه لكانت هناك بشكل دائم حرب الكل ضد الكل. (المترجم).

(45) Kurt Baier. *The Moral Point of View*. Ithaca. Cornell University Press. 1958; David Gauthier. Morality and Advantage (1967). *in* Joseph Raz (éd.). *Practical Reasoning*. Oxford. Oxford University Press. 1978. p. 185-197; David

Gauthier, *Morale et Contrat* (1986), trad. S. Champeau, Sprimont, Mardaga, 2000.

(46) إحراج أو برهان ذو حدين أو قياس أقرن dilemme استدلال يحوي مقدمتين متناقضتين تقودان إلى نتيجة واحدة، ومن هنا كان المعنى الأعم وهو الاختيار بين أمرين صعبين.

(47) إن «إحراج السجين» يشكل المعضلة الأكثر إثارة للجدل في نظرية الألعاب (انظر: روبير نادو (Robert Nadeau) *Vocabulaire Technique et Analytique de l'Épistémologie*, Paris, PUF 1999). لنفترض أنك قد اتهمت بارتكاب جريمة مع شريك. تقدم لك الشرطة عرضاً: إن اعترفت واتهمت شريكك فسيطلق سراحك وسيمضي شريكك عشر سنوات في السجن. إن صمتما أنتما الاثنين يحكم على كل واحد منكما بالسجن سنتين. إن اعترفتما سينال كل واحد منكما ست سنوات من السجن. أنت تعلم أن الشرطة ستقدم العرض عينه لشريكك. للوهلة الأولى، كل واحد من السجينين له مصلحة في الاعتراف. إن الاعتراف الأكثر عقلانية، لأنه إن لم يعترف فإنه يجازف بأن ينال حكماً بالسجن لعشر سنوات في حالة اعتراف الآخر: المجازفة هنا مرتفعة جداً. غير أن هذه النتيجة ليست "الأفضل". فهي ليست التي تعطي أفضل نتيجة اجمالية (بل هي الأسوأ: اثنتا عشرة سنة سجناً كمجموع) ولا هي النتيجة التي تعطي أفضل نتيجة شخصية (السجن ست سنوات بدلاً من سنتين إن لم يعترف أحد).

(48) James Griffin, Méta-éthique, Méta-éthique et Éthique Normative, in Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, 3[e] éd., Paris, PUF, 2001; Stelios Virvidakis, *La Robustesse du Bien, Essais sur le Réalisme Moral*, Nimes, J. Chambon, 1996; Ruwen Ogien (éd.), *Le Réalisme Moral*, Paris, PUF, 1999.

(49) Hector-Neri Castañeda, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975.

(50) John Searle. *Les Actes de Langage* (1969) trad. Hélène Pauchard. Paris. Hermann. 1972. p. 228-254.

(51) G. E. Moore. *Principia Ethica* (1903). trad. Michel Gouverneur. revue par Ruwen Ogien. Paris. PUF. 1998.

(52) Alfred Jules Ayer. *Langage. Vérité et Logique* (1936) trad. J. Okana. Paris. Flammarion. 1956.

(53) Peter Railton. Moral Realism. Prospects and Problems: in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (éds). *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*. Oxford University Press. 1990. p. 49-81.

(54) Hilary Putnam. *Raison. Vérité et Histoire* (1981). trad. A. Gerschenfeld. Paris. Minuit. 1984.

(55) التحققية هي نظرية معرفية تشدد على أننا حين نلفظ جملة أو نعالج قضية أو نصدر بياناً فإن دلالة أي منها ترتبط ارتباطاً كاملاً بالمنهج الذي نستعمله للتحقق من صحة كل منها. كل المعنى يأتي إذاً من طريقة التحقيق الذي نقوم به ومن قابلية القيام بمثل هذا التحقيق. (المترجم)

(56) كواين، منطقي أميركي ولد سنة 1908م وتوفي سنه 2000م، أهم كتبه «الكلمة والموضوع» الصادر سنة 1960م و«فلسفة المنطق» الصادر سنة 1970م الذي ألغى فيه عملياً التمييز بين ما هو تحليلي وما هو توليفي ليشدد على ما هو كلياني شمولي. (المترجم).

(57) Rawls. *op. cit.*

(58) Quine. *op. cit.*

(59) Donald Davidson. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in *Subjective. Intersubjective. Objective*. Oxford. Clarendon Press. 2001. p. 137-157.

(60) Christine Tappolet. *Émotions et Valeurs*. Paris. PUF. 2000.

(61) Charles Stevenson. *Ethics and Language*. New Haven. Yale University Press. 1944; Simon Blackburn. *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford.

Clarendon Press. 1984.

(62) Peter Geach. Assertion. *The Philosophical Review*. 74. 1965. p. 449-465 et Good and Evil. *Analysis*. 1956. p. 33-42.

(63) David Wiggins. *Needs. Values. Truth*. 3e éd., Oxford. Basil. Blackwell. 1977.

(64) John Mackie. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmonds-Worth. Penguin Books. 1977.

(65) Michael Smith. *The Moral Problem*. Oxford. Basil Blackwell. 1994.

(66) Thomas Nagel. *The Possibility of Altruism*. Princeton (NJ). Princeton University Press 1970.

(67) David O. Brink. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press. 1989.

(68) Platon. *Euthyphron*. trad. L. A. Dorion. Paris. GF. 1997.

(69) Wiggins. *op. cit.*

(70) Samuel Scheffler. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford. Clarendon Press، طبعة منقحة، 1994.

(71) Max Weber. *Le Savant et le Politique* (1919). Introduction de R. Aron. Paris. Plon. 1959.

(72) Ronald Dworkin. *Prendre les Droits au Sérieux* (1977). trad Marie-Jeanne Rossignol et Fréderic Limare. revue par Françoise Michaut. Paris. PUF. 1984. p. 262-271.

(73) Larmore. le Juste et le Bien. *op. cit.* 1993.

(74) حول هاتين الصيغتين للنفعية utilitarisme انظر Pierre Blackburn. *L'Éthique. Fondements et Problématiques Contemporaines*. Saint-Laurent. Québec. ERPI. 1996; J. J. C. Smart et Bernard Williams. *Utilitarisme. Le Pour et le Contre* (1963). trad. Hugues Poltier. Avant-propos de Mark Hunyadi. Genève. Labor et Fides. 1997.

(75) Emmanuel Kant. Sur un Prétendu Droit de Mentir par

Humanité (1797), in *Théorie et Pratique. Droit de Mentir*. trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1984.

(76) Richard M. Hare, *Moral Thinking. It's Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon. Press, 1981.

(77) Jonathan Bennett, Whatever the Consequences, *Analysis*, 26, 1966, p. 83-102.

(78) Philip Petit, «*Conséquentialisme*» *in Monique Canto-Sperber*, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, 3e éd., Paris, PUF, 2001.

(79) هيرمان ملفيل (H. Melville) هو أعظم الروائيين الأمريكيين، عاش في القرن التاسع عشر (1819-1891)، أكسبته روايته **«موبي ديك»** شهرة عالمية دائمة لما فيها من غنى الرموز. وتعالج **«بيلي باد»**، وهي رواية قصيرة جداً قضية العدالة المتمثلة في التطبيق الحرفي للقانون، في صراعها مع الرحمة. (المترجم).

(80) Peter Winch, The Universability of Moral Judgments, *Monist*, 49, 1965, p. 196-214.

(81) Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell, 1993.

(82) John McDowell, Virtue and Reason, *The Monist*, 62, 1979, p. 331-350.

(83) إحراج «dilemme» أو برهان ذو حدين أو قياس أمر ما، في المنطق استدلال قائم على مقدمتين تؤديان إلى نتيجة غير مرغوب فيها. وبشكل عام الإحراج هو خيار بين امرين سيئين أحلاهما مر.

(84) Jonathan Dancy, The Particularist's Progress, *in* Brad Hooker et Margaret Little (ed.), *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 130-156.

(85) McDowell, Virtue and Reason, *op. cit.*; Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1991; Sabina Lovibond,

*Realism and Imagination in Ethics*. Oxford. Basil Blackwell. 1983.

McDowell. Virtue and Reason. *op.cit.* (86)

Martha Nussbaum. *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press. 1998. (87)

Larmore. L'Hétérogénéité de la Morale. *op. cit.*. 1993. (88)

Thomas Nagel. La Fragmentation de la Valeur. in *Questions Mortelles* (1979). trad. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin. Paris. PUF. 1983. p. 151-166. (89)

Shelly Kagan. *Normative Ethics*. Boulder (Col.) Westview Press. 1998. (90)

Rawls. *op. cit.*. 1987. p. 38 (91)

Thomas Scanlon. Contractualisme et Utilitarisme. in John Rajchman et Cornell West. *La Pensée Américaine Contemporaine* (1985). trad. Andrée Lyotard-May. Paris. PUF. 1991. p. 327-362. (92)

Jürgen Habermas. *De l'Éthique de la Discussion* (1991). trad. M. Hunyadi. Paris. Le Cerf. 1992; Alfredo Gomez-Muller. *Éthique. Coexistence et Sens*. Paris. Desclée de Brouwer. 1999. (93)

R. Brandt. *Ethical Theory*. Englewood Cliffs (NJ). Prentice Hall. 1979. (94)

(95) أشهر كتب أرسطو في الأخلاق، ترجمه العرب في العصر الوسيط، تحت اسم نيقوماخيا. (المترجم).

(96) ترجمها إسحاق بن حنين، في العصر الوسيط بكلمة «الفطنة» (المترجم).

(97) G.E.M. Anscombe. *op. cit.*. انظر الهامش رقم 35

Cf. David Ross. *Foundations of Ethics*. Oxford. Clarendon Press. 1939. p. 257-258. (98)

من أجل التمييز بين حد بالإحمال وحيد من خلال ومن خلال.

(99) هذا ما ندعوه غائيتها. Thomas Hurka. *Perfectionism*. Oxford. Oxford University Press. 1993.

(100) W. G. Maclagan. Self and Others: a Defence of Altruism. *Philosophical Quarterly*. 4. 1954.

(101) انظر: نقد برنارد وليامس المعاد في: Bernard Williams. *Morality* (1972) La Fortune Morale. *op. cit.*

(102) لقد شدّد إسبينوزا على أنه "في دولة حرة لكل فرد كامل الحق في أن يفكر في ما يريد أن يفكر فيه وأن يقول ما يعتقده" (الرسالة اللاهوتية السياسية *Traité Théologico-Politique*. II trad. C. Appuhn. (Paris. GF. 1965). وهناك ترجمة عربية لهذا المصنف: "إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، 1981. (المترجم).

(103) مناضلة بساريه ألمانية، اختلفت مع لينين، واغتيلت في برلين سنة 1919، ولما تبلغ الخمسين من عمرها. (المترجم).

(104) John Stuart Mill. *De la Liberté* (1859). trad. Fabrice Pataut. Paris. Presses Pocket. 1990.

(105) التأويل أي جعل الشيء الآن، والفعل أؤن actualiser أي جعله صالحاً الآن، وهذه الترجمة ربما تكون أفضل من حين وتحيين. (المترجم).

# ببيليوغرافيا


Anscombe G. E. M., Modern Moral Philosophy (1958), in *Collected Philosophical Papers*, vol. III, *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 26-42.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

Ayer Alfred Jules, *Langage, vérité et logique* (1936), trad. J. Okana, Paris, Flammarion, 1956.

Canto-Sperber Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 3e éd., Paris, 2001.

Canto-Sperber Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.

Gauthier David, *Morale et contrat* (1986), trad. S. Champeau, Sprimont, Mardaga, 2000.

Gibbard Allan, *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), trad. Sandra Laugier, Paris, PUF, 1996.

Habermas Jürgen, *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. M. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1992.

Hare Richard M., *Moral Thinking. It's Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Hume David, *Traité de la nature humaine (1739-1740)*, trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1983.

Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, I : *Fondation et introduction* (1785), trad. et présentation Alain Renaut, Paris, GF, 1994.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique* (1788), éd. Ferdinand Alquié, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, « Folio » 1985.

Larmore Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

MacIntyre Alasdair (1981), *Après la vertu*, trad. Laurent Bury, Paris, PUF, 1997.

Mackie John, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

Mill John Stuart, *De la liberté* (1859), trad. Fabrice Pataut, Paris, Presses Pocket, 1990.

Moore G. F. *Principia Ethica* (1903), trad. Michel Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris, PUF, 1998.

Nagel Thomas, *Questions mortelles* (1979), trad. Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983.

Ogien Ruwen (éd.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Rawls John, *Théorie de la justice* (1979), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Ricœur Paul. *Philosophie de la volonté. I : Le volontaire et l'involontaire.* Paris, Aubier, 1950 ; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I : L'homme faillible.* Paris, Aubier, 1960 ; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II : La symbolique du mal.* Paris, Aubier, 1960.

Ricœur Paul. *Soi-même comme un autre.* Paris, Le Seuil, 1990.

Ross W. D., *The Right and the Good* (1930), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1988.

Sidgwick Henry. *The Methods of Ethics*, 7e ed., 1907, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, avec une préface de John Rawls

Singer Peter. *Questions d'éthique pratique.* Paris, Bayard, 1997.

Tappolet Christine. *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

Taylor Charles. *Les sources du moi* (1988), trad. Charlotte Melançon, Paris, Le Seuil, 1998

Virvidakis David, *La robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996

Wiggins David. *Needs, Values, Truth*, 3e éd., Oxford, Basil Blackwell, 1997

Williams Bernard. *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

Williams Bernard. *La fortune morale*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997.

## المحتويات